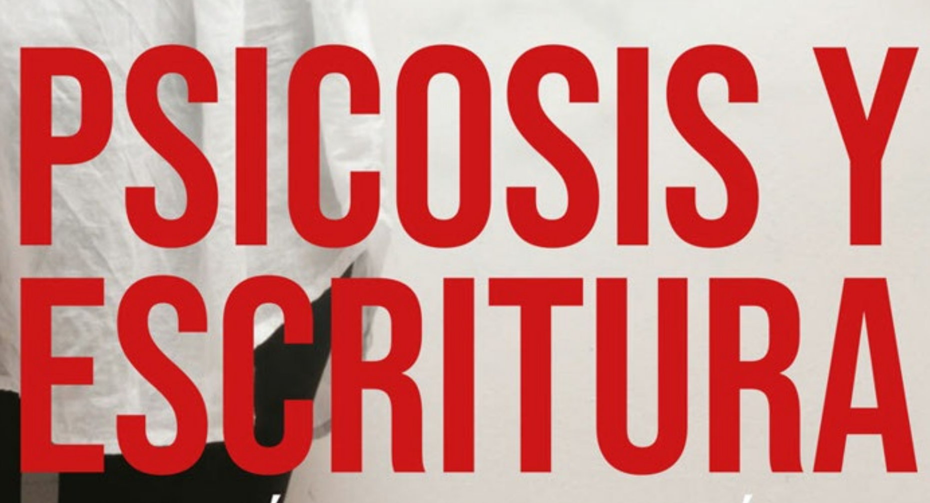


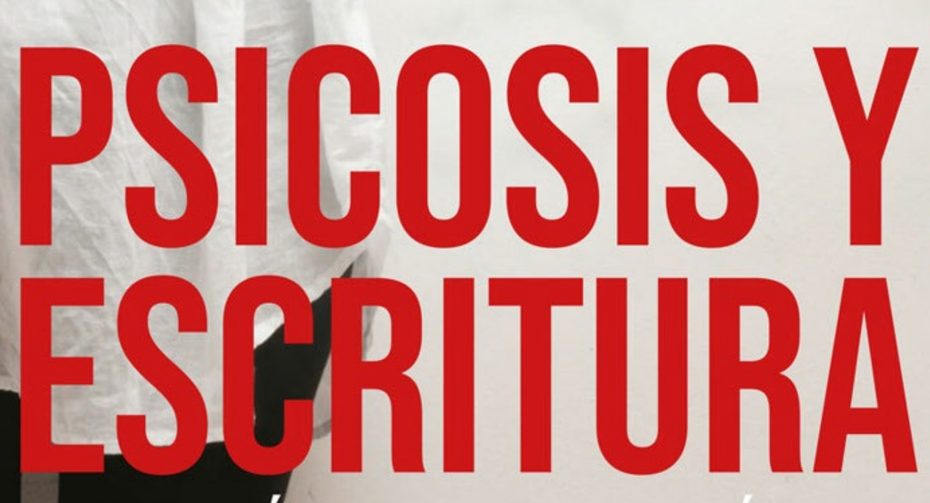
PSICOSIS Y ESCRITURA

PSICOANÁLISIS Y HERMENÉUTICA
FREUD · RICOEUR · LACAN

IGNACIO IGLESIAS COLILLAS

COLECCIÓN SCHREBER | Xoroi X Edicions

PSICOSIS Y ESCRITURA



PSICOANÁLISIS Y HERMENÉUTICA
FREUD · RICOEUR · LACAN

IGNACIO IGLESIAS COLILLAS

COLECCIÓN SCHREBER | Xoroi X Edicions

PSICOSIS Y ESCRITURA

Psicoanálisis y hermenéutica

Freud – Ricoeur – Lacan

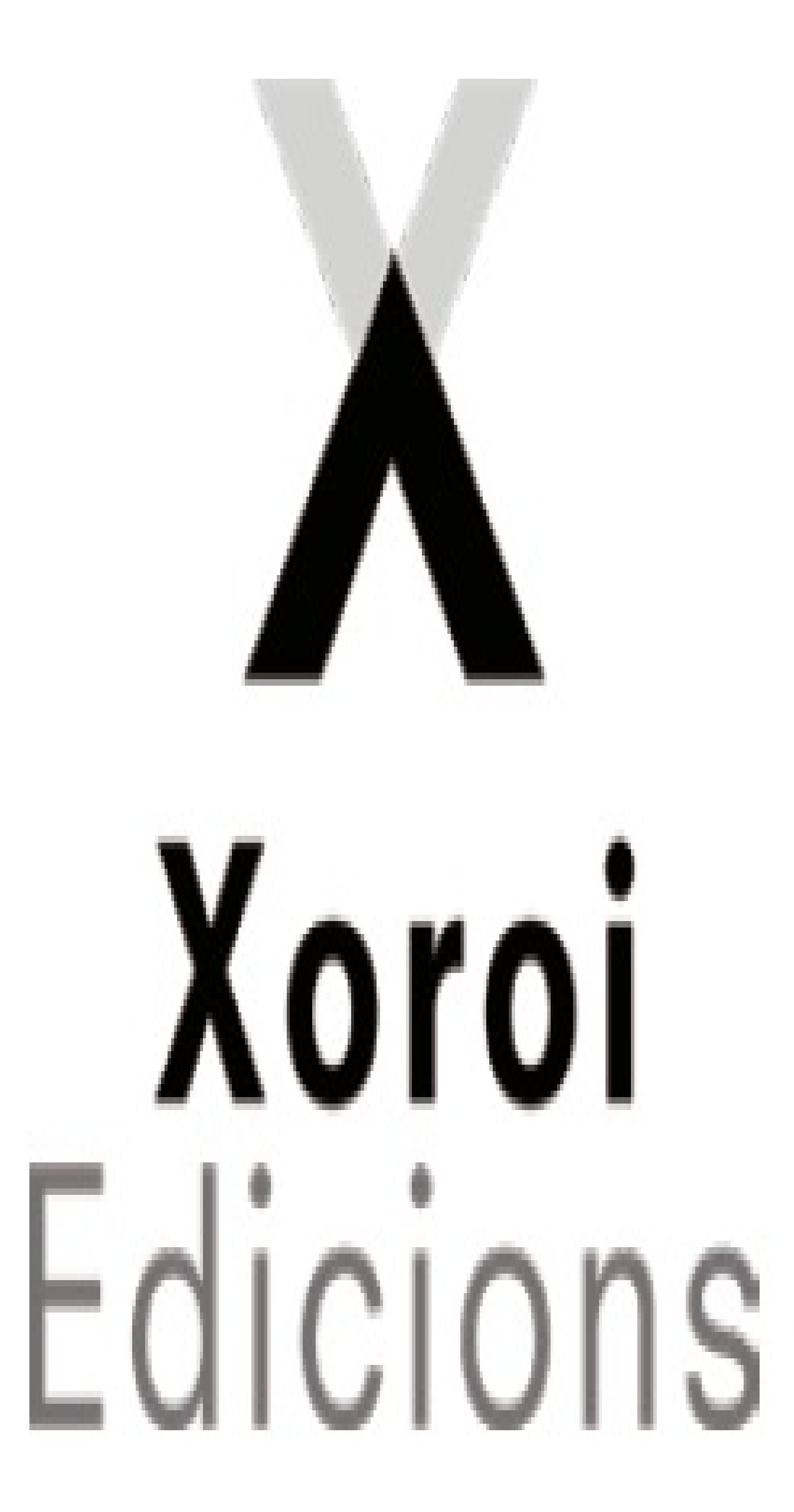
Ignacio Iglesias Colillas

Prólogo

Vinicio Busacchi

Epílogo

Giuseppe Martini


Xoroi
Edicions

Colección Schreber

Créditos

Colección Schreber

Título original:

Psicosis y escritura

Psicoanálisis y hermenéutica – Freud–Ricoeur–Lacan

Esta obra se publica bajo el sello de Xoroi Edicions

Diseño de cubierta:

Cristina Martínez Balmaseda - Pensódromo

Editor: Henry Odell

e–mail: p21@pensodromo.com

ISBN print: 978-84-125592-0-0

ISBN ebook: 978-84-126731-5-9

Índice

Prólogo

por Vinicio Busacchi

Paul Ricœur (1913-2005) es quizás el filósofo que más ha estado trabajando en el psicoanálisis desde la publicación de De l'interprétation. Essai sur Freud (1965). Este libro fue inmediatamente valorado como uno de los tratamientos teóricos más equilibrados y exhaustivos del psicoanálisis y como uno de los intentos más notables por aclarar los dilemas concernientes a su estatuto científico. Como es sabido, a pesar de haber sido considerado por Sigmund Freud como una ciencia en todos sus aspectos, como la química o la física, el psicoanálisis freudiano revela las propiedades de un Jano: por un lado, la teorización intenta espejar el procedimiento de una ciencia rigurosa; por el otro, la terapéutica se refiere principalmente a una hermenéutica, de acuerdo a un modelo mucho más parecido a la aproximación narrativa e interpretativa como el que opera en la sociología cualitativa o en disciplinas como la historia, más que como en la química o la física. Además, Ricœur revela otro aspecto específico y problemático del entramado del psicoanálisis de Freud: esta disciplina muestra una variada doble configuración epistemológica, energética y hermenéutica, basada en un funcionamiento lingüístico-interpretativo (del tratamiento) y en la dinámica de fuerzas (véase el capítulo «La epistemología freudiana según Ricoeur en Freud: una interpretación de la cultura). En papers subsiguientes escritos entre los años setenta y ochenta, Ricœur retorna de manera explícita a este tema, donde no solo muestra la particularidad positiva y la legitimidad del psicoanálisis como una ciencia, sino que también lo coloca productivamente dentro de una nueva perspectiva científica (generalizable).

Detrás de la declaración de Freud de que el psicoanálisis es una ciencia similar a la química, reconoce el riesgo de degradación/reducción del ser humano al nivel biológico. Con respecto a la idea de que lo que es terapéutico del psicoanálisis es la relación dialéctico-interpretativa entre paciente y analista, entendida esta como un proceso de investigación y reconstrucción de vínculos causales, se opone a la concepción de que lo fundamental y decisivo en la terapia es la narración, que es narrar la propia existencia redescubriendo e identificando las razones del sufrimiento interno. Cree que un concepto como el del sufrimiento

psíquico presenta causas primarias, más que efectos.

Si Freud puede escribir historias de casos —explica— es porque toda experiencia analítica tiene lugar dentro de una modalidad discursiva que podemos llamar discurso narrativo. El analizante relata sus sueños y episodios del pasado. Relata lo que no entiende, hasta que entiende lo que relata1.

En la perspectiva de Ricœur, el sufrimiento psíquico muestra una conexión directa con una doble opacidad interna: la opacidad primordial del sufrimiento, que hace que el paciente busque ayuda a través del lenguaje y el diálogo, y la opacidad que se descubre a través de la interpretación. La fuerza de la interpretación no consiste en suprimir completamente la opacidad sino en hacerla aceptable, soportable. Tal como lo explica Ricœur:

[…] la primera opacidad es el sufrimiento en sí mismo, impenetrable al habla, el sufrimiento sufrido. Pero la conducta del duelo y el trabajo de la memoria practicado a través del tratamiento no logra abolir la opacidad. Revelan una opacidad mucho más profunda, mucho menos emocional —más existencial—, la relación de uno con los otros, con el mundo, consigo mismo. Entonces, hablo de una opacidad fundamental, pero que se hace soportable. Me concentro mucho en esta palabra, soportable para uno mismo y con los demás. Lo que constituye a una enfermedad mental no impide las relaciones con los demás, relaciones sociales, e incluso el diálogo con uno mismo2.

Un enfoque teórico de tipo hermenéutico sobre el psicoanálisis —como el que desarrolla Ignacio Iglesias Colillas en este libro, no muestra contradicción con la posibilidad de trabajar estrechamente con un enfoque que se ancla principalmente en discursos biológicos y farmacológicos. Entre los diferentes itinerarios de investigación podemos recordar, como ejemplo, la investigación de Wilma Bucci (profesora en el Instituto Derner de la Universidad Adelphi de Nueva York), que se dedicó durante años a desarrollar un modelo teórico en dialéctica con los dilemas, contenidos, adquisiciones y teorizaciones

relacionadas con las ciencias cognitivas. En su trabajo, la psicología cognitiva y la neurología constituyen los polos científicos dominantes a través de los cuales la comparación del psicoanálisis con la neurociencia es productiva y efectivamente posible. En cierta medida, este tipo de trabajo representa una renovación del proyecto original de Freud del psicoanálisis como ciencia neurobiológica, de acuerdo con una línea de pensamiento predominante en psicología y neurofisiología a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX en Alemania y Austria. En aquel entonces, a pesar de la disputa metodológica (Methodenstreit), el enfoque filosófico positivista era ampliamente predominante.

Sin embargo, a través de su enfoque, Freud estaba cruzando transversalmente las disputas aporéticas porque era consciente de que los enfoques más amplios, interpretativos y narrativos, eran los ejes metodológicos y epistemológicos de su psicoanálisis. Sin embargo, al mismo tiempo, consideró esta situación como un andamiaje temporal a la espera de los necesarios avances de la neurobiología (y farmacología) en el conocimiento y las habilidades analíticas y explicativas. Freud era tan consciente de la fragilidad científica inherente a los historiales clínicos, que escribió «deberían leerse como cuentos» (Estudios sobre la histeria, 1895), pero una prueba de su firme voluntad de excluir al psicoanálisis de la psicología fue, entre otras cosas, la firme determinación de solicitar un título médico (no psicológico o filosófico) y capacitación para los aspirantes a analista.

El tiempo de ejercicio de la ciencia con una altiva resistencia a la comparación interdisciplinaria está ahora desactualizado. Tal resistencia fue la herencia de una larga tradición de solitaria marcha de muchas ciencias que ya no existen. Por un lado, la idea del rigor y el trabajo científico se ha conjugado durante mucho tiempo (y en algunas partes continúa así) conscientemente con una específica concepción ideológica de la cientificidad que se entiende como incomunicable y con una lógica cerrada y autosuficiente entre teoría/procedimiento/experimento. Por otro lado, unas pocas lecciones como las de Freud han marcado una era de manera notablemente profunda y generalizada atrayendo significativos intereses no–científicos y diferentes (o contradictorios), como las formas culturales, el arte, la religión y la política.

En la actualidad puede registrarse cierta tensión en los múltiples intentos de comparación y conjugación interdisciplinaria. Esta condición refleja la resistencia a los proyectos de uniones fuertes, y quizás se aceptan como niveladoras, ingenuas o ciertamente prematuras. Podemos considerar, por

ejemplo, el proyecto de Mark Solm de un neuropsicoanálisis —un interesante proyecto que persigue el sueño original de Freud—. La combinación entre disciplinas no debe ser necesariamente un proyecto de fusión sino más bien de diálogo y dialéctica entre ellas, con miras a un trabajo más extenso, articulado y productivo de investigación interdisciplinaria que mantenga la autonomía teórica, práctica y operacional específica de cada disciplina. Efectivamente, tanto el lenguaje, que es una red conceptual compartible, como el campo hipotético y teórico, pueden ocasionalmente transformarse en un campo de reflexión común (dinámico) más allá de las diferencias en la práctica y/o en las fuentes de información y recopilación de datos. En este nivel teórico o de teorización, disciplinas como la filosofía pueden contribuir significativa y productivamente a un avance más rico, integrado y comprensivo de los conocimientos científicos.

Sin lugar a duda, la complejidad surge del desarrollo y aplicación de este tipo de razonamiento para reunir disciplinas científicas con diferentes y contrapuestas lógicas internas, técnicas y estructuras, como la psiquiatría y el psicoanálisis o la neurobiología y la psicología. La idea de una «neurociencia existencial» suena casi a una especie de oxímoron, una especie de híbrido improbable, una imposibilidad intra/inter-ciencia, exactamente similar a la neurofenomenología. Sin embargo, científicos como Vittorio Gallese (Universidad de Parma, Italia) siguen esta línea especulativa y científica de investigación sobre las «neuronas espejo», simulación encarnada y los mecanismos o dinámicas (mejor) de interrelación e identificación, que se entienden como poseedoras de bases tanto neuronales como sociales. Su interés por la neurofenomenología (Francisco Varela [1946–2001], Evan Thompson [1962–] et. al) es paralelo a su interés por el lenguaje humano, como mediación entre biología y cultura y como dimensión social que revela la participación constitutiva de las acciones del cuerpo a través de estímulos cerebrales y motivación subjetiva, razones o deseos a través del ejercicio mental de la voluntad e intencionalidad3. Tanto su investigación sobre las neuronas espejo como su concepción de la simulación encarnada permiten el desarrollo de un modelo de la intersubjetividad sobre una base biológica; este modelo muestra conexiones significativas con múltiples aspectos de la metapsicología de Freud y la reciente investigación teórica sobre el psicoanálisis. Una serie de (perpetuos) dilemas mente-cuerpo relacionados con el concepto de Freud del Vorstellungrepräsentanz (el representante de la representación), por ejemplo, son ampliamente paralelos con los nuevos dilemas relacionados con los vínculos ente la memoria y el recordar, memoria e inconsciente, sueño y experiencia; empatía o emoción y funcionamiento neuronal de modo tal que se siguen reforzando los estrechos nexos con el

cuerpo.

Un filósofo puede sospechar de los intentos de un enfoque monista o reduccionista (similar a uno unilateralmente espiritualista o existencialista) que reduce todas las complejidades mentales–existenciales a funcionamientos orgánicos cuerpo-cerebro en lugar de desarrollar un discurso efectivamente interdisciplinario y unificado (que específicamente constituye una tarea de Sísifo). Sin embargo, todas estas perspectivas generales teóricas y especulativas constituyen esfuerzos concretos hacia un discurso (re)unificado sobre el ser humano, que actualmente sufre de una inaceptable fragmentación y compartimentación debido a la híperespecialización e hípersectorialización del conocimiento y las ciencias. Por lo tanto, Gallese tiene razón al sostener que su investigación puede contribuir productivamente en la ampliación del diálogo entre psicoanálisis y neurociencia.

El psicoanálisis siempre ha identificado al cuerpo como la fuente de alimentación principal de las representaciones psíquicas. Avances recientes en la investigación en neurociencia cognitiva han puesto en relieve la importancia tanto del cuerpo-en-acción como el sistema sensorio-motor en la constitución de la representación de la realidad. Estas investigaciones son ampliamente compatibles con los desarrollos contemporáneos, que han cambiado el énfasis del estudio de la mente individual a la dimensión intersubjetiva.

La investigación de Ignacio Iglesias Colillas se adentra, cruza y atraviesa este mismo horizonte científico y problemático a través de un libro sobre psicosis y escritura, similar a una encuesta histórico-doctrinal sobre el controversial historial clínico de Freud sobre la paranoia de Schreber (1911). Iglesias Colillas realiza esfuerzos significativos para profundizar la doble lógica bifásica —metodológica y epistemológica— del discurso de Freud, tratando cuidadosa y constantemente la tensa línea entre psicología y psiquiatría, que incluso hasta el día de hoy constituye la fuente de fortaleza y de debilidad del psicoanálisis. Además, utiliza productivamente esta doble dimensión del discurso psicoanalítico para trabajar eficazmente con la hermenéutica, tanto como discurso epistemológico y metodológico específico, como campo de expresión patológica (verbalizaciones o conceptualizaciones; representaciones o narración), como campo de trabajo terapéutico y como vocabulario específico o nueva red científica, especulativa y conceptual para la comprensión de las psicosis.

El abordaje de Freud del caso Schreber y el caso Schreber en sí mismo, tanto como caso clínico singular y como objeto hermenéutico de reflexión y análisis, es peculiar en muchos sentidos. En primer lugar, el ex-senador Daniel Paul Schreber no fue paciente de Freud. No solamente, como lo recuerda Iglesias Colillas en su capítulo introductorio4, porque todas sus interpretaciones se basaron predominantemente en un texto escrito (además de en algunos informes médicos y legales), sino porque el estudio y tratamiento psicoanalítico directo de la paranoia era imposible, para médicos como Freud, por fuera de un hospital público, como él mismo lo declara en su artículo.

Por el contrario, y como punto principal de controversia teórica, tanto procedimental como filosófica y hermenéutica, una investigación psicoanalítica directa de la paranoia es (de acuerdo con Freud) menos adecuada que una indirecta a través de escritos, cartas y similares. De hecho,

[…] puesto que a los paranoicos no se los puede compeler a que venzan sus resistencias interiores, y dicen solo lo que quieren decir, en el caso de esta afección es lícito tomar el informe escrito o el historial clínico impreso como un sustituto del conocimiento personal.

Por esta razón Freud piensa que no es

[…] improcedente hilar unas interpretaciones analíticas a partir del historial clínico de un paranoico» a quien no ha «visto personalmente, pero que ha descrito él mismo su caso y ha dado noticia pública de él liberándolo a la estampa5.

Dentro del movimiento dialéctico que se extiende desde las Memorias… de Schreber (con sus contenidos específicos, autorepresentaciones y autointerpretaciones) hasta el trabajo de la interpretación psicoanalítica de Freud (que transforma el tema clínico de las Memorias… en nuevos y diferentes contenidos, representaciones y comprensiones), Iglesias Colillas abre su discurso

crítico y problematizante en una tensión productiva con la doble metodología y epistemología de Freud, por un lado, y un enfoque y comprensión filosófica y hermenéutica, por el otro, para clarificar y profundizar las consecuencias teóricas y metodológicas relativas a esta dualidad y para ofrecer una renovada comprensión de la consistencia e importancia general de la hermenéutica en el psicoanálisis y de su particular significación en relación a una historia de caso y a una patología específica. Si, por un lado, la principal perspectiva teórica y especulativa justificativa de estas operaciones teóricas se basa en la filosofía hermenéutica de Ricœur, por el otro, Iglesias Colillas encuentra y se refiere a otros desarrollos metapsicológicos y filosóficos importantes como los de Jacques Lacan, que es una referencia ineludible por su interés de conectar la escritura literaria con el trabajo clínico; su interpretación de la teorización es paralela a una interpretación específica de la vida psíquica y concebida como estructurada lingüísticamente (y lingüística y narrativamente), y su papel proporciona una determinación ontológica de la escritura psicótica[6]. En este punto, la problematización de Iglesias Colillas encuentra su punto de partida, porque si por un lado, esta circularidad entre escritura y experiencia y entre tratamiento e interpretación a partir de material escrito resume aspectos metodológicos y epistemológicos productivos y problemáticos, por el otro lado, los trabajos psicoanalíticos que bordean los estudios biográficos niegan o solo consideran indirectamente los problemas metodológicos del procedimiento, «es decir, no se ocupan de establecer el cómo se llega a decir lo que se dice, careciendo así de una argumentación sólida y consistente»[7].

Curiosamente, Iglesias Colillas combina de manera compleja la dialéctica y la hermenéutica con el psicoanálisis. Por un lado, intenta describir rigurosamente el método de interpretación textual de Freud desarrollándolo crítica y analíticamente en relación con el problema metodológico y epistemológico del freudismo a través de la filosofía del psicoanálisis de Ricœur. Por otra parte, propone una interpretación y problematización específica de la hermenéutica del texto y la narración de Ricœur. Probablemente, esto último representa un pasaje teórico desafiante y estrecho, tanto desde el punto de vista filosófico (ya que la lógica especulativa que sustenta la hermenéutica narrativa de Ricœur —y su concepción del mundo del texto— difiere parcialmente de, y no está enteramente basada en, su teoría del texto —y su teoría del arc herméneutique—; por lo tanto, requiere un razonamiento crítico-analítico más articulado) y puntos de vista científicos (porque el uso de una aproximación especulativa para aclarar una operación de interpretación y conceptualización de la paranoia como la que realiza Freud en relación a un caso singular es tan interesante y útil como

arriesgada y unilateralmente especulativa).

Sin embargo, Iglesias Colillas sigue y desarrolla coherentemente su línea hipotética de investigación y crítica con interés en aclarar la coherencia de una metodología basada en la teoría del arco hermenéutico de Ricœur (arc herméneutique) y la interpretación de Freud del caso de Schreber, que es concebido como un modelo de procedimiento. A través de un agudo y preciso sentido de mantenimiento argumentativo y linealidad, Iglesias Colillas desarrolla progresivamente una problematización que considera nuevas líneas posibles de investigación, sin apego unilateral a un paradigma especulativo específico (estructuralismo, lingüística, hermenéutica o fenomenología).

En concreto, su análisis sobre el tema de la realidad psíquica, que en gran medida atraviesa todo el libro en forma indirecta, es significativo y convincente, y demuestra el potencial y la eficacia de esta perspectiva mixta. Esta trama representa un tema lleno de implicaciones y consecuencias de excepcional importancia para múltiples investigaciones científicas y filosóficas envueltas en las problemáticas mente-cuerpo, causas-motivos, acción-intencionalidad, memoria-recuerdo, pulsiones-representaciones, y otras instancias similares.

Desde una perspectiva especulativa teórica stricto sensu, Iglesias Colillas puede desarrollar continuamente el razonamiento de Ricœur: su enfoque lingüístico y simbólico bien hecho a través de la hermenéutica de Ricœur (ref. a De l’interprétation. Essai sur Freud, 1965) puede ser significativamente desarrollado y reforzado desde el lado fenomenológico a través de los primeros trabajos de Ricœur en Le volontaire et l’involontaire (1950). En este trabajo pasado, Ricœur, siguiendo el proyecto de una descripción y experiencia de un Cogito integral, reactualiza la interpretación de Edmund Husserl (1859-1938) de lo Inconsciente, revelando la compleja constitución de la realidad psíquica: biológica y experiencial, vectorial e intencional, y emocional y motivacional. Una hermenéutica narrativa es más limitada que una profunda investigación hermenéutico-fenomenológica, porque la narración está más involucrada con un nivel de funcionamiento psíquico elevado cuando está masivamente influenciada/distorsionada por instintos o pulsiones inconscientes y emociones. Por el contrario, constituye el campo esencial del trabajo psicoanalítico como terapia de conversación y los medios a través de los cuales patologías como la paranoia encuentran una dimensión concreta de manifestación y expresión.

Más allá de este punto teórico y fáctico específico, el libro de Iglesias Colillas

ofrece una vía alternativa para el uso de la hermenéutica en psiquiatría y psicoanálisis. Como se mencionó anteriormente, al hacer esto, coloca su investigación entre las obras pertenecientes a los estudios dialécticos e interdisciplinarios. La psiquiatría lo necesita tanto como el psicoanálisis. Cuando la psiquiatría aborda la cuestión de la representación en las esferas mental, verbal, experiencial y clínico-terapéutica, implica inevitablemente la dimensión discursiva y la problemática de la interpretación, el lenguaje y la narración, más precisamente, la interpretación de signos, hechos/sucesos, representaciones, símbolos y significados; la creación expresiva de contenidos simbólicos, culturales/cognitivos y creativos; y la representación/narración entrelazada con el delirio, el dereísmo y otros trastornos disociativos.

Con las debidas distinciones, la mayor parte de la eficacia del psicoanálisis y la psiquiatría se determina de manera similar a partir de:

la capacidad del especialista y la comunidad de médicos y psicoterapeutas para resolver el problema del procedimiento práctico (pero no solo de procedimiento) del saber-hacer del caso por caso;

la capacidad de ejercer científica y profesionalmente todos los recursos y posibilidades de la acción terapéutica y de la cura por la palabra; y, finalmente,

los recursos de los medios escritos, desde la compilación de registros clínicos hasta la narración y reconstrucción del «caso clínico», desde informes de seminarios hasta ensayos teóricos, y (de nuevo) desde el nivel teórico hasta el trabajo hermenéutico concreto de lectura e interpretación de una carta escrita por un paciente y otros textos.

En distintas formas, la psiquiatría y el psicoanálisis pertenecen a un género complejo de ciencias rigurosas, y a través de la hermenéutica filosófica; en cualquier caso, a través de un enfoque interdisciplinario más integrado situado entre experiencia y naturaleza y entre ciencias empíricas, descriptivas y explicativas y disciplinas interpretativas, cualitativas y comprensivas, esta complejidad encuentra una solución holística, responsable y apropiada. Contra los procedimientos empíricos, descriptivos y unilaterales de los manuales estadísticos de los trastornos mentales (DSM), que son útiles pero limitados, y de

los abordajes farmacológicos y teóricos, la idea de un tratamiento psicodinámico de las psicosis o de una psicopatología dinámica de las psicosis deviene más comprensiva y eficaz, centrándose inmediatamente y aproximándose a la hermenéutica y a los hechos filosóficos hermenéuticos relacionados con la interpretación y la expresión narrativa, tanto desde la perspectiva de la experiencia del paciente como de la relación y dialéctica médico-paciente. El intercambio entre paciente y analista puede entenderse como un proceso de traducción dinámica ínter-hermenéutica de los afectos a expresiones lingüísticas/simbólicas/comunicativas y viceversa. El lenguaje y la palabra forman un territorio de mediación, expresión y regulación de las emociones, y la tarea del analista debe entenderse como una tarea para transformar una emoción o una experiencia o contenido no representativo en palabras, donde la tarea del paciente es paralela a esta, más difícil porque debe traducir/transformar las palabras en emociones.

El libro de Iglesias Colillas permanece como un proyecto abierto a un trabajo pendiente para futuras investigaciones8, no solo hacia nuevas investigaciones epistemológicas relativas a la hermenéutica (sugestivamente, a través de la visión de Hans-Georg Gadamer [1900-2002] de la verdad, método y comprensión) sino, sobre todo, hacia la reconsideración y revisión del trabajo clínico diario con los pacientes sobre la base del trabajo de Freud en el caso de Schreber, que se concibe como un modelo de aproximación metodológica y de procedimiento. Este libro sigue siendo productivamente un proyecto abierto para la investigación continua después de este primer y esencial paso.

Cagliari, Italia, febrero de 2022

El problema de la escritura en las psicosis

No hay nadie que jamás haya escrito, o pintado, esculpido, modelado, construido, inventado, a no ser para salir del infierno1.

A. Artaud.

Introducción general

Nuestro texto no es una excepción a lo afirmado por Artaud, en múltiples sentidos. El siguiente ensayo está basado en una ardua investigación —para salir de un arduo infierno—, que ha consistido en explorar y analizar la escritura de la paranoia en el caso Schreber2 (1911), desde una perspectiva que, a nuestro criterio, ha sido un tanto descuidada por el psicoanálisis actual: la metodológica y epistemológica. Investigación —la mayor que hemos realizado hasta ahora— que ha sido elaborada en sucesivas fases a lo largo de un extenso período de tiempo. Persiguiendo este objetivo, íntimamente relacionado con la pregunta por el estatuto científico del psicoanálisis, es que llegamos a interesarnos en el concepto de texto proveniente de la filosofía del lenguaje de Paul Ricœur.

Pero al hablar aquí de escritura de la paranoia, le otorgamos simultáneamente una doble significación: por un lado, se hace referencia a la escritura misma del texto de Schreber, las Memorias de un neurópata3; por otro, escritura de la paranoia refiere a la conceptualización de la paranoia —y de las psicosis en general— según Freud, plasmada en forma paradigmática en la elaboración misma de dicho historial, y que se basó principalmente en aquel texto, además de apoyarse en algunos certificados médicos e informes legales, que también fueron consultados por Freud oportunamente.

Es entonces en el movimiento mismo que se dirige del primer significado al segundo —es decir, en aquella sutil transición entre las Memorias y el historial clínico de Freud—, donde ubicamos el lugar de inserción de los problemas metodológicos, el gozne hasta ahora ausente entre ambas dimensiones, entre ambos textos. Nos referimos más precisamente al hecho de que Freud nunca realizó una reflexión sistemática sobre el método implicado en los análisis llevados a cabo a partir de textos escritos, que por cierto no fueron pocos. No olvidemos en ningún momento que Freud jamás conoció personalmente a Schreber.

Cabe también señalar que los psiquiatras de orientación fenomenológica —Jaspers, Tellenbach, etc.— estaban muy interesados en el análisis de las

biografías de artistas y de locos, comandados aparentemente por el deseo de hallar allí las claves secretas que abrirían las puertas de acceso a la experiencia de la locura. Por el otro lado, pensadores del ámbito médico-antropológico —especialmente Viktor Von Weiszacker— hablaban de la «patosofía», en tanto estudio antropológico de las supuestas enfermedades «orgánicas». En cualquier caso, las manifestaciones de las enfermedades comienzan a ser estudiadas en relación a los testimonios escritos de ciertos acontecimientos biográficos y en términos de experiencias de vida, y las causas comienzan a desplegarse hacia diversas direcciones que desbordan, afortunadamente, las estrechas ideas del materialismo.

En la actualidad, especialmente a partir de los comentarios de Jacques Lacan sobre la obra de James Joyce —cuyos antecedentes son los trabajos de Jung y Jaspers—, este tipo de estudios se han multiplicado considerablemente, transformándose casi en procedimientos cotidianos, muy valorados en muchos ámbitos psicoanalíticos. Pero también es cierto que la mayoría de este tipo de trabajos simplemente toman obras enteras (literarias o poéticas) de tal o cual autor, para luego buscar en ellas los a veces tenues rastros e indicios que supuestamente mostrarían que el autor en cuestión era (o no era) psicótico.

Ahora bien, ¿cuál es la utilidad clínica de dichos procedimientos? ¿Es que acaso alguien «es» psicótico siempre? ¿Qué valor le damos al verbo «ser» en ese tipo de afirmaciones? Y, principalmente, ¿cuáles serían las conclusiones más relevantes de esos estudios? ¿Acaso hacen avanzar a la práctica o a la teoría psicoanalítica? Los frutos de esta investigación nos han enseñado que las respuestas a estas preguntas no son para nada evidentes. Por razones que desconocemos, dichas perspectivas de investigación parecen marcar el pulso actual de muchas corrientes del psicoanálisis como disciplina teórica. Uno de nuestros intereses principales que nos motivó a avanzar por estos escarpados caminos fue la siguiente pregunta clínica: ¿en qué consisten los procedimientos de interpretación del material clínico de los psicóticos? ¿Tenemos hallazgos generales o solo conjeturas parciales que son válidas singularmente para tal o cual paciente?

La estructura de muchos de los trabajos sobre el tema que hemos consultado parece quedar circunscripta, muy regularmente, a una misma estructura lógica repetitiva que puede ser descrita de la siguiente manera: se trata habitualmente de una suerte de constatación circular, en la cual el escrito denuncia la psicosis, y la obra en sí queda circunscripta y reducida por ese mismo hecho, por esa misma

subjetividad «loca». Esto suele anular, en ese mismo movimiento, el acontecimiento artístico per se —tema que aquí dejaremos de lado—. En general estos trabajos, fronterizos entre el estudio biográfico, la psicobiografía o la «patografía» (como la llamaba Jaspers), la crítica literaria y el psicoanálisis, descuidan o directamente no consideran los problemas metodológicos, es decir, no se ocupan de establecer el cómo se llega a decir lo que se dice, careciendo así de una argumentación sólida y consistente. Y como lo veremos inmediatamente, no es tan fácil ir más allá de Nietzsche cuando decía: «una cosa soy yo y otra cosa son mis obras»[4]. ¿O acaso podemos, efectivamente, acceder a lo más íntimo de nuestro ser analizando un texto escrito?

Siendo entonces consecuentes con este ciclo de interrogantes, hemos intentado establecer rigurosamente la red conceptual que permite describir el método de interpretación textual utilizado por Freud al analizar las Memorias de Schreber, trabajo que nunca antes se había realizado. Por otra parte, ¿qué significa «interpretar» cuando un psicoanalista se refiere a un texto escrito? La formulación de esta pregunta implicará caracterizar en qué consiste dicha «operación de lectura». Pretendemos demostrar que la categoría «texto» de Ricœur permite esclarecer y precisar la conceptualización freudiana de la paranoia en el caso Schreber, realizada a partir de una manifestación textual. Este itinerario requiere, además, definir qué entiende Freud por «escritura» y por «texto», y cómo se logra realizar su desciframiento. Este recorrido es el que nos permitirá explicitar cuál es la arquitectura interna de dicha metodología. En el Anexo se exponen además los análisis respectivos en lo que refiere a la obra de Lacan, y serán allí examinados a la luz de importantes preguntas filosóficas centrales a la hora de pensar en una posible epistemología del psicoanálisis. Esta ha sido precisamente una de las grandes tareas realizadas por Ricœur a lo largo de su vida. Pensador complejo, profundo y, ante todo, extremadamente erudito, razón por la cual nos ha tomado tanto tiempo cubrir la extensa bibliografía que gira en derredor de su pensamiento; y que, aún así, no hemos podido abarcar por completo.

En cuanto a la primera parte del estudio, podemos adelantar que nuestra interpretación del caso Schreber servirá como punto de partida para una reflexión metodológica más general en la que se discutirá la relación entre psicoanálisis y fenomenología hermenéutica. Este punto de partida, acotado en un principio a la discusión entre Freud y Ricœur en torno al caso Schreber, se amplía en el «Anexo» al problema de la relación entre escritura, texto y psicosis en el psicoanálisis de Lacan, ya que es a partir de su obra y enseñanza como

hemos entrado en contacto con la temática de esta investigación. En dicho apartado nos ocuparemos también del problema del estatuto ontológico de la escritura psicótica, apoyándonos en algunos resultados preliminares en torno a esta temática. Además, el Anexo muestra las afinidades conceptuales entre Lacan y Ricœur a la hora de enfrentar esta pregunta específica: ¿qué posibles modos de ser le permite la escritura al sujeto psicótico?

Puede que, para muchos lectores, no familiarizados con la fenomenología hermenéutica o con el pensamiento de Freud, este recorrido resulte, a primera vista, un tanto sinuoso. Pero es que nunca se ha creado nada nuevo sin asumir ciertos riesgos, tan íntimamente ligados a las aspiraciones de alcanzar un pensamiento sistemático, tal como aparece, por ejemplo, en la definición de Einstein sobre qué es la «ciencia»:

[…] es el intento centenario de asociar y conectar del modo más profundo posible, a través del pensamiento sistemático, los fenómenos sensibles que se dan en este mundo. Por decirlo claramente, es el intento de reconstruir a posteriori todo cuanto existe por medio de la conceptualización5.

En esta época de su vida, que podemos situar alrededor de 1954, cuando se publican sus Ideas and opinions (Nueva York, 1954), Einstein establece claramente su posición crítica frente al reduccionismo materialista y racionalista:

Es verdad que el mejor apoyo que puede encontrar cualquier convicción proviene de la experiencia y de la claridad de pensamiento. En este punto es preciso estar de acuerdo sin reservas con el más extremado racionalista. El punto débil de semejante concepción estriba, sin embargo, en que es incapaz por sí sola de ofrecer una base suficiente a aquellas convicciones que condicionan y determinan la propia conducta y modo de pensar. Efectivamente, el método científico es incapaz de enseñarnos nada por encima y más allá del modo como los hechos están relacionados y recíprocamente condicionados entre sí6.

Cabe aclarar de entrada que en este ensayo no se trata de plantear una disputa o rivalidad entre psicoanálisis y hermenéutica; dicho antagonismo —como lo veremos a lo largo de estas páginas— sería lógicamente imposible. Pero también es cierto que esa ha sido la tónica usual de muchos de los comentarios sobre el tema de las relaciones entre ambas disciplinas. Por supuesto estamos en completo desacuerdo con esas perspectivas. Presentaremos algunas hipótesis que sugieren que, en gran medida, el fuerte desconocimiento de la filosofía del lenguaje de Ricœur parece apoyarse en la impronta dejada por la disputa personal entre el filósofo y Jacques Lacan.

Pensando en articulaciones más que en rivalidades, dice Mircea Eliade:

[…] todas las disciplinas del espíritu y todas las ciencias del hombre son preciosas por igual y sus descubrimientos son solidarios. Pero solidaridad no significa confusión. Lo importante es integrar los resultados de las diversas empresas del espíritu y no confundirlos. El método más seguro, tanto en la historia de las religiones como en cualquier otra, es el de estudiar siempre un fenómeno en su propio plano de referencia, sin perjuicio de integrar luego los resultados de esa empresa en una perspectiva más amplia7.

Si esta investigación se despliega eminentemente en un plano epistemológico8, es porque pensamos que la falta de reflexiones sistemáticas en este nivel ha incidido directamente en el actual deterioro de la práctica clínica del método psicoanalítico. En otros ensayos nos hemos referido a este ámbito de problemas apoyándonos en el concepto de «epistemología clínica», diseñado para explicitar y delimitar los interrogantes que nos mueven, ya que brotan de nuestra práctica clínica diaria.

Estos descuidos y omisiones han permitido que el psicoanálisis pierda terreno ante el avance de otros saberes sobre el ser humano: terapias cognitivo-conductuales, neurociencias, reduccionismos diversos de corte psicoanalítico, etc. Son nuestros conceptos los que crean las realidades que observamos, por lo que quizás haya un Freud, un Lacan y un Ricœur independientes de las construcciones que suelen circular sobre ellos a veces casi como rumores, carentes de valor clínico. Aun siendo el psicoanálisis un saber fragmentario por

excelencia, conviene ensayar una lectura que aspire a niveles más profundos de rigor y consistencia interna.

Nuestra modesta pretensión es hacer un aporte a la reflexión sobre la crisis que actualmente atraviesa la práctica analítica, crisis que consideramos no epistémica, es decir, no inherente al corpus psicoanalítico sino a su praxis. Es decir, no se trata de una crisis epistémica en el sentido de que una crítica argumentada logra poner en aprietos a los conceptos fundamentales de nuestra disciplina práctica. Y cuando entramos en el campo específico y aún opaco de la clínica de las psicosis, el cómo interpretamos el discurso psicótico sigue siendo un ámbito incierto y lleno de enigmas en el cual estos impasses se extienden y agravan. Más aún si aspiramos, además, a transmitir un saber práctico sobre la dirección de la cura que tenga en cuenta los límites y las posibilidades de su ejercicio. Pero para eso antes debemos explorar en profundidad los alcances de los conceptos con los que contamos para pensar los fenómenos clínicos y su tratamiento.

Nos referimos directamente a situaciones concretas de la práctica clínica cotidiana: munidos de términos analíticos, de los DSMs o de las neurociencias, supuestamente de vanguardia, muchos terapeutas siguen actuando frente al loco desde una posición directiva, autoritaria y muchas veces perversa, llanamente disciplinaria9. Estas posiciones casi siempre quedan en evidencia en determinado tipo de intervenciones, en las que se imparten prohibiciones y medidas restrictivas poco fundamentadas.

Estado actual del conocimiento sobre el tema

Antecedentes

Analizar la escritura psicótica desde la perspectiva psicoanalítica sigue siendo hoy día un campo de debate. Pero sucede que todos ellos se originan en el análisis del libro Memorias de un neurópata de D. P. Schreber, a partir del cual Freud construyó un historial clínico paradigmático, y casi exclusivamente a partir de la lectura de este libro. También se valió, es cierto, del análisis de algunos informes médicos e historiales clínicos, como los informes del Dr. Weber.

Ese procedimiento basado en el análisis de textos escritos sigue suscitando controversias y paradojas que perduran hasta hoy sin haber sido resueltas, especialmente cuando el análisis de las Memorias realizado por Freud se ve confrontado con un examen de tipo epistemológico. E insistimos una vez más: la carencia de estudios consistentes sobre el tema ha impactado directamente en la práctica clínica. Desde nuestro enfoque, clínica y epistemología son dos dimensiones de una misma praxis, aspectos de una unidad que se apoyan y afianzan en una ética de la significación. Por otra parte, consideramos necesario un máximo rigor epistemológico que permita al psicoanálisis ingresar de pleno derecho en los debates científicos. Hacia el final de este estudio presentaremos algunas observaciones sobre la cuestión de la objetividad en nuestras disciplinas, sea la filosofía o el psicoanálisis.

Estos dos niveles —el clínico y el epistemológico— se complementan y enriquecen mutuamente en un movimiento perpetuo, así como también exhiben sus carencias recíprocas cuando se espejan y desdoblan en el discurso de los clínicos. Nuestro enfoque teórico general, tanto en este estudio como en los demás, es el resultado de un modo de pensar que intenta integrar complementando, pero no confundiendo, los aportes de la historia de la medicina, la psiquiatría clásica, la fenomenología hermenéutica y el

psicoanálisis. Dado que toda verdad es parcial, y regularmente solo logramos destacar apenas un aspecto, este es nuestro modo singular de presentar un estudio sistemático y minucioso sobre un tema, pero sin limitarnos a ningún «sistema».

Desde una perspectiva histórica argentina —en la cual no nos detendremos en esta investigación— cabe destacar que ya en 1930 el Dr. F. Gorriti se mostró interesado en analizar la escritura de los sueños de un sujeto psicótico, tarea que este último realizaba a pedido de su médico10. La gran diferencia con el procedimiento realizado por Freud con el texto de Schreber es que dichos textos eran luego comentados y discutidos con su autor en el marco de la entrevista clínica, es decir en un contexto dialogal —oral—. Por cierto, un modo brillante de utilizar el texto en el contexto clínico, es decir, como intervención.

Ahora bien, los debates entre distintos psicoanalistas en torno a las Memorias de Schreber surgen especialmente a partir de 1949 —recordemos que el historial se publica en 1911—, cuando Maurits Katan redescubre el libro de Schreber y aborda su análisis tomando las frases escritas del texto como si fueran asociaciones libres de un paciente en sesión, deteniéndose en el análisis de su enfermedad, pero no en sus motivos11. Según Prado de Oliveira esto le autorizaba a abandonarse a sí mismo a la asociación12. Katan a su vez discute y polariza con William G. Niederland, quien utiliza el método de la psicobiografía para echar luz sobre el caso13.

Las diferencias entre ambos autores giran en torno al problema de la referencia que valida las posibles lecturas. Sintéticamente, mientras Katan sostiene que este núcleo de verdad es netamente fantasmático, Niederland plantea una posición realista —materialista— en la cual la construcción teórica debe apuntar a la interpretación14. Es decir que el debate giraba en torno a sobre si era más importante la fantasía —que habitualmente queda absorbida por la realidad psíquica—, o si acaso había que priorizar el papel de la realidad material objetiva, los hechos fácticos.

No es una casualidad que el debate se planteara en esos términos, sino que estos planteos respondían a distintas maneras de reducir el pensamiento de Freud, que por cierto persisten hasta hoy: o todo se interpreta en términos de realidad psíquica, o todo se reduce a las categorías de la realidad objetiva, cuando para Freud se trataba de ambas simultáneamente.

Pero Freud mismo no está seguro de poder referir su lectura de las Memorias al método de la interpretación, si lo tomamos tal como es presentado paradigmáticamente en La interpretación de los sueños, por ejemplo15. Por eso, denomina al capítulo II del historial «Intentos de interpretación»16, y no lisa y llanamente «interpretaciones». Se propone, para intentar ensayar una interpretación, avanzar desde dos ángulos: desde las exteriorizaciones delirantes del propio enfermo y desde las ocasiones a raíz de las cuales contrajo su enfermedad17.

Nos aclara, además, que estas dos vías pueden ser transitadas de este modo gracias a la propia franqueza y a la alta inteligencia del enfermo:

[…] no rara vez nos pone él mismo la clave en la mano: lo hace agregando a una tesis delirante […] una elucidación, una cita o ejemplo, o impugnando de manera expresa lo que a él mismo le aflora. En este último caso, entonces basta con remover la vestidura negativa —como se está habituado a hacerlo en la técnica psicoanalítica—, con tomar el ejemplo como lo genuino, la cita o la corroboración como la fuente, y uno se hallará en posesión de la traducción buscada desde el modo de expresión paranoico al normal18.

En la introducción del historial, Freud establece además otra consideración sobre el método de su lectura que parece por lo menos contradictorio con esto último:

[…] la indagación psicoanalítica de la paranoia sería de todo punto imposible si los enfermos no poseyeran la peculiaridad de traslucir […] justamente aquello que los otros neuróticos esconden como secreto. Puesto que a los paranoicos no se los puede compeler a que venzan sus resistencias interiores, y dicen solo lo que quieren decir, en el caso de esta afección es lícito tomar el informe escrito o el historial clínico impreso como un sustituto del conocimiento personal19.

Si se sigue a Freud al pie de la letra, se descubre la siguiente dificultad en su método de lectura de las Memorias: si la técnica psicoanalítica habitual tiene

como punto de apoyo fundamental aquello que le resiste —y notemos que sin esta consideración el concepto mismo de «análisis» pierde su fundamento, tal como lo afirma lúcidamente el filósofo francés Jacques Derrida20—, ¿es adecuado aplicarla sin más al escrito de un paranoico en quien aparentemente no habría resistencias que vencer?

Lecturas actuales han reconsiderado diversos aspectos metodológicos sobre la construcción teórica del historial a partir de las Memorias, casi siempre apelando a conceptos propios del campo psicoanalítico como «construcción», «interpretación», «desciframiento», etc., solo por citar los más recurrentes y relevantes21. Pero concluimos que ninguno de estos trabajos termina de articular una lectura epistemológica y metodológica sólidamente argumentada, que permita responder las preguntas planteadas.

Una posibilidad —en nuestra opinión, aún no muy explorada— sería la de incluir la hermenéutica textual de Ricœur como una opción para superar las dificultades epistémico-metodológicas descriptas, dado que el objeto de análisis del discurso psicótico en el caso Schreber es un texto escrito, y la fenomenología hermenéutica brinda herramientas muy útiles para dicho análisis.

Como lo señalamos más arriba, una de las dificultades metodológicas principales que el análisis de Freud presenta en el caso Schreber radica en el problema de la validación de sus interpretaciones, que no se llevan a cabo mediante el relato hablado del paciente, sino que se justifican por la mediación de un texto escrito. Por otro lado, los llamados «hechos» del psicoanálisis no aparecen si no se adopta un punto de vista y un método determinado que Freud, estrictamente hablando, solo conceptualizó para la «instancia dialogal» propia del análisis en situación terapéutica: la asociación libre22.

Aquí se ve con claridad la oposición entre dos formas del discurso, a saber, el discurso oral y el escrito, cada uno de los cuales da lugar a formas y modos de interpretación diferentes. Lo que Freud da por supuesto en su análisis y que permanece, por lo tanto, como un aspecto metodológico que no ha sido llevado a la reflexión de una manera explícita, es justamente la mediación textual escrita de su lectura de la paranoia o, lo que es lo mismo, la distinción que puede realizarse entre la interpretación inherente al discurso oral y la interpretación de un texto escrito. Este argumento constituye una de las columnas vertebrales de este ensayo.

Intentamos así realizar un aporte a esta dificultad epistemológica recurriendo a las categorías analíticas de la hermenéutica textual de Ricœur. En efecto, el pasaje del discurso oral a la escritura lleva consigo una serie de transformaciones del discurso que afectan a todas las funciones del lenguaje. De esta manera, Ricœur muestra que el texto —concebido como la fijación del discurso por medio de la escritura— se vuelve un objeto de análisis específico, ya que en él se eliminan las condiciones efímeras del discurso oral, produciendo además ciertas modificaciones, especialmente en las funciones referenciales del lenguaje.

Los rasgos de la textualidad que pueden entonces complementar epistemológicamente la interpretación de las Memorias de Schreber realizada por Freud son:

la estabilidad del significado propia de la fijación que ofrece la escritura;

la constitución de un nuevo campo referencial que ya no es el que surge de la situación perceptiva cara a cara inherente a la situación clínica, sino lo que se muestra en el plano de las posibilidades abiertas por el texto (lo que Ricœur llama el mundo del texto); y

la interpretación entendida como proceso de lectura.

Estos tres rasgos del discurso escrito son los que nos permiten tematizar aquello sobre lo que Freud no reflexionó explícitamente, y es además lo que posibilita delimitar una fuerte distinción entre una interpretación que surge de la situación dialogal de la clínica y otra interpretación que brota de la lectura de textos.

Conviene precisar que el aporte de esta investigación no reside en una mera aplicación escolástica del famoso y polémico ensayo de Ricœur Freud: Una interpretación de la cultura (1965)23 a un caso, ya que en los años sesenta Ricœur aún no había elaborado su hermenéutica textual. Lo que no impide, por otro lado, extraer algunas conclusiones relevantes del mismo, fundamentales para nuestro estudio, especialmente en cuanto a poder formarnos una aproximación epistemológica a Freud. Pero el aporte de la investigación recae también en el interior de la misma hermenéutica ricœuriana, en la medida en que utilizamos los desarrollos posteriores de su teoría textual para analizar un

aspecto metodológico del psicoanálisis que no fue abordado en la sección epistemológica de su libro sobre Freud. Es decir que, si bien nos apoyamos en el ensayo de Ricœur de 1965, también lo hemos articulado con otros desarrollos posteriores del autor, en los que hace hincapié en la hermenéutica textual.

Este recorrido se ocupará a su vez de mostrar que no existe la hermenéutica, sino que encontramos más bien una pluralidad de perspectivas que pueden agruparse bajo su égida; pero en ningún caso se trata de un conjunto o corpus conceptual homogéneo. Y, como lo veremos a lo largo del ensayo, requiere cierto trabajo extraer la hermenéutica textual de Ricœur del conjunto de las hermenéuticas. En cualquier caso, no debemos apresurarnos a comprender qué significa ese término: hermenéutica.

Cuando nos planteamos la posibilidad de intentar articular la hermenéutica textual de Ricœur con la construcción freudiana del caso Schreber, uno de los primeros interrogantes que se nos presentó fue saber si Ricœur había tenido o no algún interés particular en el tema de las psicosis. Sorpresivamente, su biógrafo oficial, François Dosse, respondió afirmativamente esa pregunta:

[…] desde 1990, Ricœur fue convocado en numerosas ocasiones por los ambientes médicos. De manera más distante que con los juristas, respondió a sus preguntas y contribuyó a esclarecer como filósofo los grandes desafíos que atraviesan quienes ejercen la medicina, sean psiquiatras o médicos generalistas. La mayoría de las veces interviene en este medio en compañía de Pierre Bouretz, en general sobre el tema de la identidad personal, como lo hizo en Lille en el otoño de 1995, con ocasión de un gran congreso de psiquiatras sobre el tema de las psicosis24.

Ahora bien, no hubo que esperar hasta 1990 para poder despejar la duda de si Ricœur había tenido o no algún encuentro personal y vivencial con pacientes psicóticos. Ya en esa época se puso en contacto con el historial freudiano de Schreber: en 1965 —en Freud: una interpretación de la cultura— Ricœur demuestra no solo haber leído, sino haber adquirido además una intelección muy profunda de este historial paradigmático de las psicosis en la obra de Freud. Además se podrá constatar —gracias a las minuciosas investigaciones de

Élisabeth Roudinesco— que Ricœur también asistió a presentaciones de enfermos en el hospital Sainte-Anne, donde Lacan trabajó durante cierto tiempo.

Es precisamente en ese historial donde Ricœur encuentra uno de los tesoros más valiosos de su epistemología arqueológica, afirmando que la teoría de la represión primaria donde más completa aparece es en el caso Schreber25.

Pero antes de seguir avanzando, consideramos necesario indagar a qué se debe que Ricœur sea, para muchos analistas, un autor desconocido y poco estudiado. Encontrar respuesta a la pregunta: ¿Por qué el silencio, el desconocimiento y también rechazo en el ámbito psicoanalítico respecto a la filosofía del lenguaje de Ricœur?

Todas las controversias parecen surgir a partir de la publicación de Freud: una interpretación…, especialmente en el ambiente psicoanalítico francés. Sin pretender agotar las razones o causas, intentaremos determinar cuánto de esta controversia se debió a debates teóricos basados en polémicas de tipo argumentativo y cuánto a disputas personales de diversa índole.

La recepción de Lacan de la obra de Ricœur y algunas de sus consecuencias

En La batalla de cien años. Historia del psicoanálisis en Francia (3) (1925-1985), Roudinesco comenta la relación entre Ricœur y Lacan —otro tanto hará luego Dosse en su biografía sobre Ricœur26—, ya que esta habría sido determinante para comprender la recepción del filósofo en el psicoanálisis francés de los años sesenta, dejando una impronta de rechazo hacia él —y secundariamente, pero sin juicio previo, hacia su obra—, más o menos intacta hasta la actualidad. Una evidencia concreta de esto último es la ausencia de publicaciones sobre el tema o, como veremos inmediatamente, la constatación de la existencia de unas pocas publicaciones que comentan a Ricœur pero que habitualmente malinterpretan sus conceptos y postulados.

Según Roudinesco, Lacan nunca tuvo problema en tomar los conceptos que necesitaba prácticamente de cualquier corpus teórico, apenas citando las fuentes. Por otro lado, siempre se mantuvo a la espera de cierto reconocimiento por parte de los filósofos contemporáneos y, luego de haber sido decepcionado con

[…] las posiciones de Merleau-Ponty respecto a su relevo estructuralista, busca desesperadamente otro apoyo filosófico. Para eso se dirige a Paul Ricœur, creyendo o fingiendo creer que el trabajo de este y el suyo convergen […]. En la época en que empieza a redactar su libro sobre Freud goza de un gran prestigio. Es uno de los pocos profesores de la Sorbona que acepta dirigir tesis sobre Marx y Freud […]. En 1960, Paul Ricœur es un hombre respetado por su tolerancia, su coraje político y su elevada integridad moral. En el Coloquio de Bonneval, expone su tesis central sobre la obra freudiana, que se mantendrá igual cinco años más tarde cuando se publica su libro Freud: una interpretación…27.

Si bien no compartimos la interpretación realizada por Roudinesco de esta obra

de Ricœur, sí es fructífero seguirla en cuanto a su relato sobre ciertos acontecimientos para dilucidar la consigna propuesta en este apartado.

Retomando entonces la argumentación:

[…] en 1960, los filósofos y los psicoanalistas lacanianos leen los mismos textos de lingüística para inspirarse en ellos de manera diferente. Pero Lacan es el único que ya efectuó, para el corpus freudiano, una lectura fecunda e innovadora. En este sentido, Ricœur no lee el mismo Freud que Lacan, no le debe nada a su enseñanza y prefiere leer a Benveniste antes que a Saussure y Jakobson28 […]. Sin embargo, en Bonneval, y por razones estratégicas, Lacan tiene la impresión, o aparenta tenerla, de que la posición de Ricœur y la suya tienden hacia una misma reevaluación del descubrimiento freudiano. Como busca un reconocimiento, va al encuentro del filósofo y le anuncia que por fin ha encontrado un discurso que se adecua a su enseñanza. Lo lleva a París en su automóvil, lo invita a cenar y le propone que asista a su seminario. Ricœur acepta tanto más encantado cuanto que está preparando su gran libro sobre Freud y piensa poder sacar beneficio de esa enseñanza. Sin leer ningún texto de Lacan, empieza cada semana a ir a escuchar su palabra. Durante el mismo período, con Yves Bertherat […], alumno de Ey y Lacan, sigue la presentación de enfermos en Sainte-Anne. Paralelamente, pide a los del otro bando, Serge Lebovici y René Diatkine, que le expliquen la técnica psicoanalítica […]. Pese al esfuerzo que hace, no entiende ni una sola palabra de lo que dice Lacan […]. Por su parte, Lacan despliega su seducción con el filósofo y cree a pie juntillas en su entusiasmo. Espera ver figurar su enseñanza en buen lugar en la próxima obra que a su parecer obtendrá un gran éxito. Ricœur es reconocido y Lacan no lo es aún29.

Ricœur asiste intermitentemente a tres seminarios de Lacan: La transferencia, La identificación y La angustia, es decir, a los seminarios 8, 9 y 10 respectivamente. A la vez que asiste a ellos, continúa trabajando en su libro sobre Freud. Será en Roma, durante un Congreso organizado por Enrico Castelli que sobrevendrá el primer gran incidente entre Lacan y Ricœur:

A fines de 1963 Paul Ricœur se apresta a participar en un congreso que organiza en Roma el profesor Enrico Castelli. Al volver de una enésima sesión de seminario, se dice de una vez que no entiende nada de lo que habla Lacan. En el instante en que se está haciendo esa reflexión, suena el teléfono y Lacan pregunta: «¿Qué opina querido de lo que enuncié hoy?». Ricœur responde sin vacilar: «Justamente estaba pensando que encuentro impenetrable lo que dice». Furioso, Lacan cuelga. Se da cuenta que se ha equivocado respecto al otro, en el momento en que acaba de sufrir, ante la IPA, su más ruda derrota. Reacciona como una mujer engañada por su amante […]. Le anuncia a Castelli que no dictará su conferencia sobre El Trieb de Freud por miedo a que Ricœur «le robe las ideas» […]. En mayo de 1965 se publica De l´intérpretation. El libro obtiene enseguida un éxito rotundo. Es a la vez bien recibido, porque se trata de la primera obra de este tipo […]. Todos los temas ya desarrollados en Bonneval están presentes sin modificaciones de orden teórico […]. La evaluación de la enseñanza de Lacan estará pues ausente de la obra, pero Ricœur no se priva de hablar de las tesis lacanianas sobre el lenguaje […]. Pero no capta bien la posición lacaniana […]. Ricœur no solo no «roba las ideas» de Lacan sino que las «roba» tan poco que las entiende pésimamente […]. Por su parte, Lacan está decepcionado. Cuando toma conocimiento del libro entra en un verdadero estado de furia. Esperaba ser glorificado y es mal comprendido por un filósofo de renombre que siguió su seminario […]. Ahora se pondrá odioso y se quejará con los que lo rodean diciendo ser la víctima de un «plagiario». De resultas de esto corre el «rumor»: algunos discípulos crédulos creen a pie juntillas que Ricœur le ha robado las ideas a Lacan: prueba de ello es que lo vieron en el seminario […]. La discusión se envenena cuando Valabrega publica de motu proprio, en la revista Critique, un artículo en el que subraya que Ricœur no da al César lo que es del César […]. En vez de hacer notar que existe un parentesco por lo que respecta a la interrogación entre el discurso de Ricœur y el de Lacan, Valabrega supone que Ricœur se ha nutrido sin decirlo de la enseñanza lacaniana. No ve que si el filósofo hubiera comprendido realmente el sentido de la refundición lacaniana, seguramente no habría escrito el mismo libro […]. En otros términos, hay que preguntarse por qué la asistencia regular al seminario de Lacan no modificó la posición de Ricœur: ni su lectura de Freud ya adquirida en 1960 ni su aprehensión del texto lacaniano. Hay resistencia y no elementos prestados. Por lo tanto se trata de un debate que no atañe a la filosofía sino a lo vivido por los protagonistas de esta historia30.

En 1964 —el año anterior a la publicación del famoso ensayo de Ricœur sobre Freud—, mientras dictaba su seminario sobre Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, Lacan comentará delante de su auditorio algo que luego será repetido, sin crítica ni reflexión alguna, por muchos de sus seguidores:

Hoy en día se da mucha importancia a la hermenéutica. La hermenéutica no solo es contraria a lo que denominé nuestra aventura analítica, también es contraria al estructuralismo tal como se enuncia en los trabajos de Lévi-Strauss. Pero acaso es la hermenéutica otra cosa que leer en la serie de mutaciones del hombre el progreso de los signos con los que constituye su historia, el progreso de su historia […]. El señor Ricœur, entonces, descarta como pura contingencia aquello con que los analistas tropiezan a cada paso31.

Según Lacan, como acabamos de ver, la hermenéutica es contraria a la experiencia analítica; pero ¿qué está entendiendo Lacan por hermenéutica? Si hacía referencia a la hermenéutica romántica o clásica, es decir, a la concebida por Schleiermacher y Dilthey a partir de 1900, baste con aclarar que la aventura analítica es primordialmente una experiencia hablada; la hermenéutica clásica surge en relación con el desciframiento de textos escritos, es decir que surge como exégesis, como luego la entenderá Hans-Georg Gadamer, por ejemplo. Nuevamente, tampoco puede sostenerse la existencia de la hermenéutica: ¡hay nada más ni nada menos que 2 500 años de pensamiento entre Aristóteles y Ricœur! Esta palabra ha adquirido distintos matices a lo largo de la historia y diversas significaciones según el autor que la esgrimía32.

Según Maurizio Ferraris, la hermenéutica no necesariamente deriva de Hermes —el heraldo o mensajero de los dioses, intérprete de la voluntad divina33— sino que este vínculo habría sido una reconstrucción a posteriori. Según Ferraris, eso es lo que demuestra Károly Kerényi, uno de los más grandes eruditos sobre filología y mitología:

Kerényi, que se ha ocupado de la cuestión, aclara el asunto: Hermeneía, palabra y realidad, se halla a la base de todas las palabras derivadas de la misma raíz y

de todo lo que «suena» en ellas: de hermenéus, hermeneutés, hermeneutiké. La raíz puede ser la misma que la de la palabra latina sermo. No tiene en cambio ninguna relación lingüístico-semántica —aparte de la semejanza fonética— con Hermes, el dios del que aún parte August Boeckh en su presentación de la hermenéutica filológica (Encyclopädie, 1886, 78). Demostró en cambio la exactitud de su griego cuando vertió Hermenéia por elocutio («elocución») […]. Se trata de un pro-nunciar, de una función de la lengua, de la glotta, en primer término en el primitivo significado del término […]. En el sentido originario de la palabra, hermenéia es la eficacia de la expresión lingüística […]34.

El único problema con el argumento de Ferraris —que se apoya en el húngaro Kerényi— es que en las culturas antiguas, como la sumeria, la egipcia y las americanas precolombinas —solamente por citar algunas—, las semejanzas fonéticas no son meras casualidades propias de los juegos de palabras35, como se los entiende en la actualidad bajo la égida imperante del paradigma neopositivista.

A contramano del pensamiento de Freud, Occidente gusta de situar sus orígenes culturales en Grecia y Roma, desconociendo u olvidando que su cultura y tradiciones fueron fuertemente influenciadas por la herencia de Egipto36 y probablemente de Sumeria, tal como puede concluirse tras el estudio de la mitología, la historia y la arqueología de aquellas civilizaciones. De hecho, Hermes es el equivalente griego para el dios egipcio Tot (Dyeheuti en egipcio), cuyo centro de culto era Hermópolis —Egipto medio—, más específicamente en el asentamiento el-Ashmunein:

Debido a que la región fue el principal centro de culto de Tot, dios de la sabiduría y transmisor del conocimiento de los jeroglíficos a los antiguos egipcios, los griegos (que hicieron equivalentes a Tot a su Hermes) se referían a ella como Hermópolis. En la lengua egipcia Hermópolis se llamaba Jemnu, de donde deriva, a través del copto, el nombre árabe moderno de el-Ashmunein37.

Tristemente, muchos analistas escuchan la palabra «hermenéutica» e inmediatamente repiten —como tan frecuentemente sucede— lo que dijo el

maestro… y el argumento principal de dicho rechazo, casi nunca es otro: solo porque él lo dijo. Si pretendemos dialogar con otras disciplinas —tal como Freud, Lacan y muchos otros lo han hecho—, sean las neurociencias o las filosofías, sin duda no podemos concurrir a la cita llevando como argumento bajo el brazo el repetido «porque Lacan lo dijo». En cualquier debate serio, esto nos descalifica instantáneamente, y predispone el terreno para que muchos se inclinen a alinearse en las filas de la ciencia experimental y la evidencia empírica, términos brillantes para los resultados de laboratorio, pero carentes de sentido para reflexionar sobre el encuentro clínico y los procesos terapéuticos, donde se da el encuentro con los fenómenos reales del sufrimiento humano.

Por otro lado, Lacan desacierta por completo al decir que la hermenéutica ricœuriana es contraria al estructuralismo de Lévi-Strauss. Ricœur piensa más bien al estructuralismo y a la hermenéutica en forma conjunta y articulada, y no en oposición, como lo veremos a lo largo de este ensayo. Más aún, Ricœur llegó incluso a afirmar textualmente que «nunca se podrá hacer hermenéutica sin estructuralismo»38.

Sería más justo decir que Ricœur intenta poner en evidencia cuál es la filosofía (del lenguaje) implícita en el método estructural; Ricœur

[…] no pone en duda de ninguna manera el modelo estructuralista. Incluso se sitúa en el interior de este para establecer mejor sus límites. Lejos de oponer estructura y hermenéutica, por el contrario, busca los medios para pensarlos en conjunto39.

Sin embargo, pensar estructura y hermenéutica en conjunto no impidió a Ricœur tener sus reparos con el modelo estructuralista de Lévi-Strauss40, así como Lacan también los tuvo, tal como puede verse en la Observación sobre el informe de Daniel Lagache y en L´etourdit, por ejemplo41.

El mismo Ricœur también hizo referencia a estos incidentes en dos oportunidades. Una, comentando la recepción francesa de su ensayo Freud: una interpretación…, en la que dijo que este libro fue mejor recibido en los países de habla inglesa, ya que en Francia

[…] se me reprochó no haberme referido a Lacan, cuyos seminarios sin embargo había seguido […]. Se insinuó también que la diferencia de tratamiento del inconsciente entre lo voluntario y lo involuntario, tan tributaria de Roland Dalbiez[42], y Freud: una interpretación… era atribuible a la influencia no confesada de Lacan; esto equivalía a olvidar la simbología del mal[43] y mi enseñanza en La Sorbona, donde me había concentrado, antes de frecuentar los seminarios de Lacan, en el conflicto de Freud entre modelo económico y modelo lingüístico. El reproche mejor fundado que los lacanianos pudieron dirigirme es el de no haber comprendido nada de Lacan. Sea como fuere, esta polémica me afectó largamente, y no publiqué casi nada en Francia sobre psicoanálisis hasta la conferencia pronunciada en Lovaina-la-Nueva, en el coloquio en memoria de A. De Waelhens sobre «La cuestión de la prueba en los escritos psicoanalíticos de Freud»[44], en 1982[45].

Tal como lo señala Busacchi, en Ricœur, la relación entre lenguaje y psicoanálisis tiene poco que ver con la lingüística lacaniana[46]. La otra, en Crítica y convicción, donde encontramos algunas precisiones fundamentales que permiten zanjar este debate y a las que alude en los siguientes términos:

[…] se ha afirmado que yo había asistido al seminario de Lacan antes de la publicación de mi libro, concluyéndose que plagié su interpretación de Freud. Se trata de una cuestión de fechas que paso a aclarar. Expuse primero en unas clases de La Sorbona este libro sobre Freud, antes de mi asistencia al seminario de Lacan; esto puede comprobarse por el registro de los matriculados en el curso. Además de eso pronuncié en Bonneval, en 1960, a petición del Dr. Ey, una conferencia que sería publicada en 1966[47] y que puede encontrarse en Le conflit des interprétations. Jacques Lacan, compañero y amigo del Dr. Ey, asistió a esa conferencia, que elogió públicamente, antes de acompañarme a París y de invitarme a su seminario. Ahora bien, en esta conferencia se contiene la esencia de mi interpretación de Freud, que había ido madurando a lo largo de mis clases anteriores en La Sorbona. Mi libro estaba pues muy avanzado […] antes de que asistiera al seminario de Lacan.

Surge aquí un increíble ejemplo de falta de probidad intelectual por su parte: pues la discusión que tuvo lugar después de mi conferencia, y en la cual él participó, fue suprimida del volumen porque así lo requirió. Los demás textos están en su mayoría basados en la discusión a la cual dio lugar mi conferencia; no el mío48.

Pero más interesante aún es enhebrar esta secuencia de escenas entre Lacan y Ricœur con el acontecimiento que vamos a narrar a continuación, y que se refiere al vínculo que Lacan tuvo con quien él llamó, en Acerca de la causalidad psíquica, «su único maestro en la observación de los enfermos»: G. G. de Clérambault. Según lo relatan los investigadores franceses P. Moron, M. Girard, H. Maurel y S. Tisseron —que también citan las investigaciones de Roudinesco —, Lacan se desempeña, durante un año (1928-1929), como interno en la Enfermería Especial de la Prefectura de París junto a De Clérambault. En 1931, Lacan publica en La Semaine des Hôpitaux un artículo titulado Structure des psychoses paranoïaques, en el que reconoce sus deudas para con De Clérambault49.

Pero, tras la publicación de este artículo, De Clérambault «entra en cólera e irrumpe en una reunión de la Sociedad Médico-Psicológica. Lanza entonces a la cara de Lacan ejemplares dedicados de sus obras, acusándolo de plagiarlo»50. Aparentemente, la reacción del maestro se relaciona con ciertos retoques que Lacan le imprime a sus teorías: en lugar de hablar de «síndrome de automatismo», Lacan lo sustituye por el término de «estructura». Un año más tarde, en 1932,

Lacan defiende su tesis de doctorado en medicina, De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad. Entre las dedicatorias y agradecimientos a maestros, es evidente que De Clérambault figura como gran ausente, resaltando aun más en negativo por cuanto nos encontramos de lleno con cierto número de preocupaciones sumamente importantes para él. La primera parte está dedicada a la historia de las doctrinas sobre la psicosis paranoica […]. Aquí Lacan barre de un plumazo a De Clérambault y su automatismo mental51.

A continuación, y a modo de ejemplo paradigmático de la influencia que Lacan ejerció en la recepción de la obra de Ricœur en Francia, nos detendremos en algunas críticas realizadas por algunos psicoanalistas franceses de renombre.

En «La revolución copernicana inacabada», capítulo inaugural de su obra La prioridad del otro en psicoanálisis, Jean Laplanche afirma:

[…] entre la secuencia del comportamiento o del discurso consciente de la cual parten las asociaciones y el fragmento de secuencia inconsciente que puede esbozarse por recortes, no existe una correspondencia punto a punto, ninguna analogía o similitud. De modo que se ve descalificado todo método del orden de la «hermenéutica», como trasposición o traducción directa de un discurso a otro, aun cuando este segundo discurso fuera junguiano, kleiniano, lacaniano o incluso freudiano52.

Y agrega en nota al pie: «gran parte de la actividad interpretativa actual constituye una recaída en los espejismos de la hermenéutica»53. Ahora bien, lo que Laplanche llama aquí «hermenéutica», entendida como método de «trasposición o traducción directa de un discurso a otro», basado en una supuesta «correspondencia punto a punto», no se corresponde con ninguna de las acepciones conocidas de hermenéutica. No hallamos una concepción de esta índole ni en el Peri hermeneias de Aristóteles, ni en la hermenéutica romántica de Schleiermacher o Dilthey ni mucho menos en la fenomenología hermenéutica de Heidegger —en la cual Lacan se inspiró manifiestamente en cuanto a su concepción del lenguaje y de lo simbólico— o en la hermenéutica textual de Ricœur.

Además, si nos atenemos estrictamente a la hermenéutica de Ricœur —que es la que Laplanche supuestamente critica—, tampoco se trata exactamente de un método a secas, sino más bien de una filosofía del lenguaje, necesaria a la hora de plantear cualquier interrogante de tipo epistémico-metodológico en ciencias humanas.

Leemos más adelante en el capítulo denominado «La interpretación entre determinismo y hermenéutica. Un nuevo planteo de la cuestión»:

[…] la hermenéutica a la Jung o a la Ricœur, «recaptura de un discurso en otro discurso», intenta apenas disimular sus intenciones normativas y sus anclajes teológicos54.

Otra vez la misma falacia conceptual, ya que Ricœur siempre rechazó la univocidad de una interpretación y rechazó además explícitamente los «anclajes teológicos» en la operatoria interpretativa.

Por otra parte, cabe destacar que los argumentos principales de este libro de Laplanche giran en torno a nociones como traducción y mensaje, entremezclados con críticas infundadas hacia lo que él entendió por hermenéutica, no solo sin acertar con precisión ninguna definición de la misma, sino sin poder tematizar o si quiera preguntarse si sus propios conceptos de mensaje y traducción no requerirían acaso una explicitación epistemológica que, en últimas, se fundaría quizás en una filosofía del lenguaje como la implicada en la hermenéutica textual de Ricœur.

Sostiene así, por ejemplo, que la interpretación analítica consistiría en deshacer una traducción existente, es decir, se trataría de una «detraducción»55. Más curioso aún es que Laplanche postule incluso la existencia de una «pulsión de traducción»56, siendo que el problema de la traducción fue, no casualmente, uno de los temas principales de la hermenéutica clásica de Schleiermacher, a quien ya le preocupaba el malentendido como problema fundamental e insoslayable a la hora de efectuar una interpretación57.

En Entre seducción e inspiración: el hombre, Laplanche evidencia los mismos problemas de incomprensión de la obra de Ricœur y se debate entre nociones erróneas tomadas supuestamente de este, como por ejemplo la afirmación de que la hermenéutica utiliza simbolismos basados en «códigos preestablecidos para una retraducción»58.

En el capítulo denominado «El psicoanálisis como anti-hermenéutica», Laplanche pretende confrontar las tesis de Ricœur, pero, nuevamente, su definición de lo que es la hermenéutica dista mucho, como veremos en este ensayo, de lo que Ricœur efectivamente sostuvo bajo ese término.

Dice Laplanche:

[…] desde hace mucho tiempo —1968— sigo yo una línea […] de confrontación con las tesis de Ricœur sobre Freud, al que reprocho principalmente no tener en cuenta, en su interpretación de Freud, el método de Freud mismo59.

Laplanche parece por momentos no haber siquiera leído las tesis de Ricœur —a quien por cierto no cita—, ya que en el mismo libro al que dice criticar Ricœur sostiene que en el psicoanálisis de Freud la doctrina es método60, en el sentido de que «el método psicoanalítico resulta impracticable a no ser que se adopte el punto de vista naturalista impuesto por el modelo económico»61. Esta apreciación de Ricœur se extiende asimismo a todas las ciencias humanas, ya que en estas «la ‘teoría’ fundamenta los hechos mismos»62.

En referencia a la temática específica de nuestro estudio, al hacer referencia al caso Schreber, Laplanche habla de un «psicoanálisis fuera de la cura», pero no se detiene a reflexionar sobre el método utilizado por Freud para construir dicho historial. Sorprendente, ya que le reprochaba a Ricœur precisamente eso, «no tener en cuenta el método»63.

En el libro citado, Laplanche define la hermenéutica «como una acogida, una transposición o una lectura, de un texto, de un destino, de un Dasein; lectura fundada, evidentemente, en una precomprensión o protocomprensión previa»64. Reducir a tres líneas las obras de la hermenéutica clásica, la fenomenología hermenéutica de Heidegger o la hermenéutica textual de Ricœur nos parece una apreciación bastante reduccionista.

Pero es necesario precisar que tampoco pareciera poder ubicarse a Laplanche bajo la égida del pensamiento lacaniano, ya que para Lacan habría sido el mismo Heidegger quien le habría inspirado su concepción del lenguaje, sello característico del pensamiento lacaniano65.

Desde la perspectiva de M. Tort en La interpretación o la máquina hermenéutica, quien critica sobre todo los comentarios de Ricœur sobre Freud en Freud: una interpretación…, la hermenéutica es una «anticiencia», una «frenología de los símbolos»66, parodiando el «localizacionismo» de la «frenología» de Gall.

Para otro analista francés, Jacques Sédat —cuyo punto de vista tampoco compartimos—, ni siquiera cabría molestarse por intentar preguntarse sobre el estatuto epistemológico del psicoanálisis, ya que «el psicoanálisis no tiene jerarquía epistemológica, no es una ciencia»67. Y luego sentencia: «forzoso es reconocer que Paul Ricœur saturó de filosofía la obra de Freud, así como los lacanianos la saturaron de lingüística, matemas, etc.»68.

Quizá, luego de este breve recorrido se comprenda que, en una obra reciente —Schreber teólogo. La injerencia divina II— Jean Allouch haga referencia a la «maldición psico-hermenéutica» al acercarse al estudio del caso Schreber: «resulta pues que el psicoanálisis se ve afectado por lo que no vemos cómo llamar de otro modo que una 'maldición psico-hermenéutica'»69, a la que habría que agregar, a nuestro criterio, los permanentes desconocimientos e incomprensiones de la hermenéutica textual de Ricœur, desde Lacan hasta el silencio actual.

Tal ha sido la saturación semántica y la confusión conceptual, que el enfoque metodológico de Allouch consistió precisamente en desprenderse de todos los comentarios previos del caso Schreber, incluyendo los de Freud y Lacan, para así poder sumergirse en la inmanencia del texto mismo de las Memorias. Pero el ensayo de Allouch tampoco aborda frontalmente los problemas metodológicos en la construcción del historial de Freud, sino que más bien se detiene en la doctrina teológica de Schreber, leyéndola al pie de la letra.

Sin embargo, y a pesar de las críticas de Lacan y de sus seguidores, alcanza con volver a ajustar el enfoque del problema para poner en evidencia que no podía haber disputa alguna entre la lectura de Ricœur de la obra de Freud70, y todas aquellas otras interpretaciones llevadas a cabo por algunos psicoanalistas. Bussachi se refiere al asunto con extrema claridad:

En respuesta a estas críticas, recordemos que la obra de Ricœur no tiene la intención de postular una lectura de Freud, sino esencialmente una interpretación filosófica71.

Esta lectura filosófica de Freud se encuentra emplazada en uno de los presupuestos fenomenológicos más importantes de la hermenéutica: la remisión

del orden lingüístico a la estructura de la experiencia, algo que Freud por cierto también hizo de múltiples maneras. Adelantemos que, desde la perspectiva de Ricœur, la experiencia freudiana toca un punto de irreductibilidad epistemológica: «Ricœur hace avanzar la tesis de un doble e irreductible registro epistemológico del psicoanálisis, tanto energético como hermenéutico»72 —afirma Busacchi—.

Es momento de que nos ocupemos de realizar un análisis crítico del historial freudiano, que también ha sido sometido a diversas lecturas e interpretaciones a lo largo de la historia del psicoanálisis. A continuación, ofreceremos la nuestra.

Lectura freudiana de las Memorias de un neurópata

In claris non fit inerpretatio1.

Breve estudio de la correspondencia entre Freud y sus discípulos: el contexto subjetivo en la construcción del «caso Schreber» y la teoría freudiana de la paranoia

Sin ánimo de ofrecer una visión exhaustiva, el propósito de este apartado es estudiar, exclusivamente a los fines de contextualizar la construcción del historial de Schreber, algunos pasajes de la correspondencia entre Freud y sus discípulos más destacados e influyentes en la elaboración de la teoría de las psicosis, en cuanto a dos ejes de investigación:

la concepción freudiana de la paranoia y las funciones económicas del delirio y,

la localización de ciertos elementos subjetivos del propio Freud que muestran no una relación causal entre dichos elementos y la escritura del historial, sino más bien una suerte de «fondo» o «contexto» que enmarca la construcción del mismo.

Por «elementos subjetivos» entendemos conflictos, vínculos problemáticos, etc., tal como lo veremos principalmente al estudiar la relación de Freud con W. Flieβ2, destinatario privilegiado de las primeras «consideraciones metapsicológicas».

Tanto las primeras elaboraciones teóricas sobre la paranoia como la presencia de dichos «elementos subjetivos» se manifiestan en paralelo a los problemas de interpretación de las Memorias. A estos fines decidimos mencionarlos y ponerlos en relieve, ya que consideramos que estos elementos forman parte del proceso de interpretación de las mismas.

Pero como bien señala J. M. Álvarez, deben tenerse ciertos reparos al realizar una tarea de estas características, ya que

[…] el hecho de que existan determinados pasajes en la correspondencia entre Freud y algunos de sus discípulos que permitan entrever alguno de los aspectos apuntados, no debería autorizar interpretaciones tan taxativas, pues entrar en el juego de interpretar el fundamento subjetivo de tal o cual teoría nos llevaría a franquear las lindes de los soportes epistemológicos y clínicos que son, antes que nada, el objetivo primero de cualquier investigador3.

Estas son entonces algunas consideraciones metodológicas preliminares sobre la perspectiva que adoptaremos aquí en este tramo introductorio de la investigación.

Cabe destacar que fue Jung quien llamó la atención de Freud sobre las Memorias4 de Schreber, así como fue también el primer psicoanalista en escribir sobre el Ulises de James Joyce. Para cuando la traducción alemana del Ulises llegaba a su tercera edición,

[…] el doctor Daniel Brody, dueño y director de la Rhein-Verlag de Zurich, pidió al psicólogo C. G. Jung que escribiera un prólogo para la traducción alemana del libro que Gilbert había escrito sobre la novela. Jung lo escribió, pero dejaba tan mal a Joyce que el editor se sintió obligado a remitir el texto para que Joyce lo viera. Se trataba de una útil explicación aplicada de las teorías de Jung, pero mostraba una comprensión limitadísima de la novela […]. Jung decía que el libro de Joyce era un ejemplo del funcionamiento de una mentalidad esquizofrénica […]5.

Dicho prólogo es rechazado por el editor —no por Joyce, quien deseaba publicarlo para dejarlo en ridículo6—, pero Jung corrige parcialmente el artículo publicándolo por su cuenta en 19327. Jung le envió el artículo a Joyce, junto a una carta bastante condescendiente que Joyce, ya cansado de las gravitaciones de Jung, calificó de «imbécil»8. Pero la incomprensión literaria de Jung no desacredita necesariamente sus observaciones clínicas, en las que Lacan pareció también inspirarse, por cierto.

Entre 1915 y 1919, Joyce se establece con su familia en Zürich, Suiza, lugar de residencia de Jung. Ya en aquel entonces —y según palabras del propio Joyce—:

[…] un grupo de personas de Zürich llegaron a convencerse de que yo estaba enloqueciendo gradualmente y de hecho se esforzaron por hacerme entrar en un sanatorio en el que un tal doctor Jung […] se divierte a expensas (en todos los sentidos de la palabra) de señoras y caballeros a quienes ocasionan problemas las abejas que dan vueltas en torno a sus sombreros9,

De hecho, una de sus mecenas del momento, Mrs. Edith Rockefeller McCormick, estaba molesta con Joyce «porque este se negó tajantemente a dejarse analizar por Jung, idea que se le había ocurrido a Mrs. McCormick y que ella estaba dispuesta a pagar. Joyce dijo a su amigo Sykes que el análisis era para él algo ‘inconcebible’»10. Y según lo relata Richard Ellmann, la fuerte inclinación al alcoholismo del escritor habría ocupado un lugar decisivo en la decisión de Mrs. McCormick de poner fin a su patronazgo, asesorada por el propio Jung. No por mero capricho, sino porque la misma intervención —la sugerencia de cortar el patronazgo— había dado muy buenos resultados con Wolf-Ferrari, otro de los hombres patrocinados por la fortuna de los McCormick. Con él, la suspensión de la mensualidad había logrado romper la inercia y la disipación en la que se encontraba para escribir, mientras Mrs. McCormick financiaba su inhibición11. Desafortunadamente, la pérdida de su mecenas precipitó a la familia Joyce a mudarse a Trieste.

En «‘Ulises’. Un monólogo»12, Jung observa la omnipresencia del «pensamiento visceral repetido»13 y postula evidentes analogías entre el estado mental de la esquizofrenia y el Ulises, idea que refuerza citando las ideas de Stuart Gilbert (Das Rätsel Ulysses14, Zurich, 1932):

[…] tiene razón cuando reconoce que cada capítulo está presidido, entre otras, por la dominante de una entraña o de un órgano sensitivo. Gilbert indica: riñones, genitales, corazón, pulmones, esófago, cerebro, sangre, oído, músculo, ojo, nariz, matriz, nervios, esqueleto, carne […]. La frase arriba citada, sobre el pensamiento visceral, la escribí yo en 1930»15.

En cualquier caso, «jamás se me ocurriría explicar el Ulises como un producto esquizofrénico», afirma Jung en el texto corregido.

Luego de tantos encuentros —indirectos hasta el tratamiento de Lucía— con Joyce y con su hija, de quien Jung se ocupó —por expreso pedido del padre— durante algún tiempo en el sanatorio privado dirigido por el Dr. Brunner, situado en Küstnacht, Suiza, afirmó en una famosa entrevista de 1953:

Lucía y su padre […] son como dos personas que van al fondo del río, una cayendo, la otra buceando16.

Volvamos a Schreber. En la carta del 17/4/191017, los editores señalan que Jung mencionó ya a Schreber en 1906, en su libro Psicología de la demencia precoz18. Efectivamente, dichas menciones pueden encontrarse en el texto denominado «Un paralelo entre demencia precoz e histeria», uno de los tantos ensayos clínicos de Jung de esa época.

El primer hallazgo conceptual relevante que recolectamos tras la lectura de la correspondencia con Jung es que Freud había pensado utilizar, como «Prefacio» del historial de Schreber, el texto «Formulaciones», escrito también en 191119. Así se lo refiere a Jung en la carta del 18/10/1910:

Mi Schreber está concluido, hoy añadiré […] un prefacio, las Formulaciones acerca de los dos principios. Luego pondré en sus manos el conjunto. El Schreber no está bien acabado desde el punto de vista formal, en realidad está realizado tan solo rápidamente, ya que mis circunstancias de tiempo y energías no hacían posible otra cosa, pero contiene algunos aspectos interesantes y plantea el golpe más atrevido contra la […] psiquiatría desde su Demencia Precoz. En contraposición con anteriores trabajos, esta vez carezco en absoluto de juicio acerca de la excelencia íntima, debido a la lucha con complejos internos (Flieβ) que ha tenido lugar durante el mismo20.

Debemos entonces sumergirnos en el examen de este conocido artículo de Freud, que nunca había sido considerado hasta ahora como un «Prefacio» del historial de Schreber, y que suele ser reducido muchas veces a una lectura esquemática de los postulados de Freud sobre los dos grandes principios del funcionamiento del alma.

Las «Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico» como «Prefacio» del historial de Schreber

Comenzaremos analizando en detalle el fragmento citado más arriba tomado de la correspondencia con Jung, dada su riqueza para nuestro tema de investigación. ¿Por qué Freud concibió que dicho texto era un buen prefacio para el historial de Schreber? Intentaremos responder este interrogante, no abordado por ninguno de los autores consultados y que consideramos fundamental para lograr un análisis cabal del historial de Freud y de los conceptos fundamentales para pensar las psicosis.

«Formulaciones» comienza dilucidando las relaciones de «los neuróticos» —que en este contexto incluye a los psicóticos— con la «realidad» [Wirklichkeit], en el sentido de la enajenación y distanciamiento respecto a la «realidad material objetiva», de la realidad fáctica, entendiendo este distanciamiento como un producto constante de todo proceso psicopatológico. Desde la perspectiva energético-libidinal, hace referencia a lo que Freud llamará luego el repliegue narcisista de la libido sobre el Yo. Freud retomará abiertamente esta idea —implícita en casi toda su obra— en «La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis», en 1924. Cabe destacar que el título original reza: Der Realitätsverluust bei Neurose und Psychose. Es decir que, para Freud, lo que se pierde es la psychische realität, la realidad psíquica, y no necesariamente la Wirklichkeit, la realidad material objetiva:

[…] la neurosis se conforma, por regla general, con evitar el fragmento de realidad correspondiente y protegerse del encuentro con él. Ahora bien, el tajante distingo entre neurosis y psicosis debe amenguarse, pues tampoco en la neurosis faltan intentos de sustituir la realidad indeseada por otra más acorde al deseo. La posibilidad de ello la da la existencia de un mundo de la fantasía, un ámbito que en su momento fue segregado del mundo exterior real por la instauración del

principio de realidad (Realitätsprinzip) […]. De este mundo de fantasía toma la neurosis el material para sus neoformaciones de deseo, y comúnmente lo halla, por el camino de la regresión, en una prehistoria real más satisfactoria. Apenas cabe dudar de que el mundo de la fantasía desempeña en la psicosis el mismo papel, de que también en ella constituye la cámara del tesoro de donde se recoge el material o el modelo para edificar la nueva realidad. Pero el nuevo mundo exterior, fantástico, de la psicosis quiere reemplazar a la realidad exterior; en cambio, el de la neurosis gusta de apuntalarse, como el juego de los niños, en un fragmento de la realidad —diverso de aquel contra el cual fue preciso defenderse —, le presta un significado particular y un sentido secreto, que, de manera no siempre del todo acertada, llamamos simbólico. Así, para ambas —neurosis y psicosis—, no solo cuenta el problema de la pérdida de realidad, sino el de un sustituto de realidad[21].

Precisemos además que, en esta época de su pensamiento, Freud se refiere al mundo interno —ligado al mundo de la fantasía— y al mundo externo —la realidad material objetiva—, sintéticamente hablando.

Pero para abordar este tema es necesario tener presente que Freud siempre mantuvo su concepto de realidad apoyado —como mínimo— en estos dos términos: Wirklichkeit y Realität. El primero —Wirklichkeit— designa habitualmente en Freud la realidad material objetiva, la existencia fáctica de las cosas; el segundo —Realität— suele apuntar más bien a la realidad psíquica, el imperio de las fantasías inconscientes[22].

Que Freud se refiera constantemente y desde diversas perspectivas —en La negación (1925), por ejemplo, este problema se vierte en los conceptos de «mundo interno» (Innenwelt) y «mundo externo» (Außenwelt)— a una realidad psíquica (psychische Realität), que interactúa permanentemente y de diversas maneras con la realidad objetiva, subraya la necesidad de reflexionar sobre qué significa un hecho en psicoanálisis, algo de lo que el neopositivismo actual no puede dar cuenta, ya que admite únicamente la validez del «hecho fáctico», es decir, los pertenecientes a la realidad material objetiva. Como lo destaca Busacchi: «un hecho psicoanalítico no es observable en el mismo sentido que un hecho fáctico»[23], ya que el psicoanálisis «trabaja más esencialmente en torno a la esfera de la significación que de la biología»[24].

Es fundamental retener y destacar la tensión entre ambos términos para comprender en qué sentido Freud se refiere a la enajenación de la realidad, y sobre todo para esclarecer uno de los temas fundamentales que este texto introduce, la existencia de dos principios o lógicas del funcionamiento psíquico: el principio de placer (Lustprinzip) y el principio de realidad (Realitätsprinzip) que, no casualmente, Freud no escribe Wirklichkeitsprinzip, sino Realitätsprinzip: se trata efectivamente del principio de la realidad psíquica. En este punto nos apartamos, una vez más, de las interpretaciones habituales de este ensayo de Freud.

Esta distinción conceptual pone en evidencia una de las principales razones que nos han llevado a comenzar este segmento interrogando el concepto de realidad en Freud: se trata de uno de los términos más utilizados a la hora de pensar los fenómenos psicóticos en general, pero más específicamente los delirios y las alucinaciones. Muchas veces se considera que el delirio y la alucinación se definen por oponerse o salirse de la realidad; pero no son estos los términos con los que Freud se ocupó de estos problemas, y por muy buenas razones.

Esta distinción entre Wirklichkeit y Realität tiene importantes consecuencias conceptuales, y muy severas consecuencias clínicas[25]. En primer lugar, el principio de realidad no se refiere exactamente a una suerte de adaptación a la realidad material objetiva (Wirklichkeit), sino todo lo contrario: Freud sostiene que la ausencia de la satisfacción esperada, la frustración —más exactamente la privación (Versagung)— es la que trae por consecuencia el abandono de la satisfacción alucinatoria del deseo. En palabras del propio Freud:

[…] en lugar de él, el aparato psíquico debió resolverse a representar las constelaciones reales del mundo exterior y a procurar la alteración real. Así se introdujo un nuevo principio en la actividad psíquica; ya no se representó lo que era agradable, sino lo que era real, aunque fuese desagradable[26].

Pero aquí la traducción de J. L. Etcheverry pareciera contradecir nuestras apreciaciones sobre el concepto de realidad. Sucede que cuando Freud utiliza la palabra alemana real en la frase «el aparato psíquico debió resolverse a representar las constelaciones reales del mundo exterior y a procurar la

alteración real», Etcheverry la traduce al español por «real» en nuestro sentido español y castellano de realidad material objetiva, es decir lo que en alemán es designado por Wirklichkeit. Pero esta elección de traducción parece oscurecer el sentido del párrafo en cuestión, desdibujando a su vez el sentido conceptual global de este ensayo.

La frase que Etcheverry traduce como «en lugar de él, el aparato psíquico debió resolverse a representar las constelaciones reales del mundo exterior y a procurar la alteración real», es en alemán Ansttat seiner muβte sich der psychische Apparat entschlieβen, die realen Verhältnisse der Auβenwelt vorzustellen und die reale Veränderung anzustreben.

Pareciera ser más inteligible, dado el contexto, traducir die realen Verhältnisse27 der Auβenwelt por «las condiciones efectivas del mundo exterior», en el sentido de que el aparato psíquico debe representarse sus condiciones de posibilidad para efectuar dicha transformación, en el sentido de hacerla «eficaz» (real en alemán, traduciéndolo como efectivo).

Esta lectura armoniza mejor con el concepto del Realitätsprinzip y con una de las conclusiones más importantes de este texto de Freud:

En verdad, la sustitución del principio de placer por el principio de realidad no implica el destronamiento del primero, sino su aseguramiento. Se abandona un placer momentáneo, pero inseguro en sus consecuencias, solo para ganar por el nuevo camino un placer seguro, que vendrá después28.

No es que para Freud el principio de realidad no mantenga ninguna relación con la realidad material objetiva (¡por supuesto que la tiene!), sino que ese no es el centro en torno del cual gravitan sus argumentos. La interacción entre el principio de placer-displacer y el principio de realidad pareciera ser planteada en relación con otro concepto fundamental: el cumplimiento del deseo, y Freud agrega que el deseo es su cumplimiento. Este es otro concepto clave que nos acompañará a lo largo de todo este tramo dedicado al estudio de los antecedentes conceptuales del historial de Schreber y de este en sí mismo.

Hay además dos líneas de desarrollo entre ambos principios: la línea del

desarrollo libidinal y la línea del desarrollo del yo. No abordaremos aquí estos ítems desde una perspectiva genética, que claramente excede los fines de nuestro estudio, sino solamente desde la perspectiva de poner en relieve dos ejes conceptuales que también aparecen a lo largo del historial de Schreber: el de la pulsión sexual y el del yo29.

En la línea del desarrollo del yo, habría entonces un movimiento dinámico entre el yo-placer (Lust-Ich) y el yo-realidad (Real-Ich); en la línea de desarrollo de las pulsiones, otro movimiento homólogo entre las pulsiones sexuales y las pulsiones yoicas.

Queremos anticipar aquí que el delirio paranoico no es conceptualizado teniendo como parámetro una supuesta desviación de la realidad material objetiva, sino que es pensado especialmente desde sus funciones libidinales. Pero estas no se hacen evidentes en sí mismas, ni son accesibles en forma directa, sino que, en el historial de Schreber, son deducidas y conjeturadas a partir de la mediación textual, es decir que en este caso son mediatizadas por el texto escrito del delirio.

¿Acaso podrá afirmarse también que Schreber, en la última fase de su delirio —cuando consiente en ser la mujer de Dios—, consigue lo que en «Formulaciones» Freud llama «satisfacción real» (o efectiva)? Si aceptamos que eso era lo que estaba al alcance de sus posibilidades dentro de la lógica de su delirio, de sus condiciones y condicionamientos (die realen Verhältnisse), quizás se pueda responder afirmativamente. Pero solo se puede arribar a este tipo de conclusiones poniendo en primer plano la perspectiva del cumplimiento de deseo30.

La analogía entre sueño y psicosis: el cumplimiento de deseo

Otro aspecto fundamental en el abordaje de «Formulaciones» implica destacar el parentesco —analógico— entre las psicosis y los sueños, vertiente fundamental para introducirnos en el problema metodológico de interpretación de las Memorias. De hecho, se podrá comprobar que esta analogía entre sueño y psicosis subtiende las premisas metodológicas centrales del historial y, por otra parte, esta analogía metodológica se apoya además en el concepto del cumplimiento de deseo; este concepto aparece vertebrando todo el análisis freudiano de las Memorias, al punto de ser uno de los insumos más importantes para interpretar el delirio. Dice Freud:

El neurótico se extraña de la realidad efectiva porque la encuentra —en su totalidad o en algunas de sus partes— insoportable. El tipo más extremo de este extrañamiento de la realidad objetiva nos lo muestran ciertos casos de psicosis alucinatoria en los que debe ser desmentido el acontecimiento que provocó la insania31.

Y en nota al pie Freud agrega:

Griesinger32 […] llamó la atención sobre el hecho de que tanto las psicosis como los sueños tenían la naturaleza de un cumplimiento de deseo33.

Esta es la analogía que retiene Freud; no se trata de que él supusiera que todas las noches nos convertimos en psicóticos, ni mucho menos. Veremos que esta

afirmación tiene valor metafórico, analógico.

Ahora bien, estos paralelismos no son novedosos en el pensamiento de Freud, sino que aparecen tempranamente en La interpretación de los sueños. Ya en aquel estudio Freud sostenía —siguiendo entonces a Griesinger— que ciertos delirios pueden realizar el «cumplimiento imaginario de deseos»34. Un párrafo más adelante atribuye a Griesinger el haber descubierto «el cumplimiento de deseo en cuanto rasgo común al modo de representación del sueño y de la psicosis»35. Y luego agrega: «mis propias investigaciones me han mostrado que aquí ha de verse la clave para una teoría psicológica del sueño y de las psicosis»36.

Cabe preguntarse por qué el psicoanálisis actual —salvo escasas excepciones— ha descuidado esta relación analógica entre los productos del sueño y los de las psicosis en cuanto a que en ambos procesos hay cumplimiento de deseos. Por supuesto no se trata de homologar y de hacer equivaler sueño y psicosis, sino de tender un puente en cuanto a la función psíquica que cumplen ambos, y establecer que hay una función común, especialmente si se considera esto último desde el punto de vista de la economía libidinal. «Hasta para las ideas fijas delirantes hallamos una analogía en los sueños patológicos que se reiteran a modo de estereotipos (réve obsédant)»37 —agrega Freud más adelante—.

Se podría objetar que esta analogía no es más que un argumento caduco propio de los albores del método analítico, pero seguimos encontrando esta tesis también en el último período de su obra, por ejemplo en las «Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. 29° conferencia. Revisión de la doctrina de los sueños» de 1932. Allí leemos:

Han comprendido que el sueño es un producto patológico, el primer eslabón de la serie que incluye al síntoma histérico, la representación obsesiva, la idea delirante, pero que se distingue de los demás por su carácter pasajero y por el hecho de generarse en circunstancias que corresponden a la vida normal. En efecto, retengámoslo: la vida onírica es, como ya dijo Aristóteles, el modo en que nuestra alma trabaja durante el estado del dormir. Este último produce un extrañamiento respecto del mundo exterior real, estableciéndose así la condición para el despliegue de una psicosis […]. Ahora bien, el extrañamiento de la realidad se produce en la psicosis de dos maneras: volviéndose hiperintenso lo

reprimido-inconsciente hasta el punto de avasallar a lo consciente (que depende de la realidad), o bien porque la realidad se hace tan insoportablemente penosa que el yo amenazado, en una rebelión desesperada, se arroja en brazos de lo pulsional inconsciente. La inofensiva psicosis del sueño es la consecuencia de un retiro del mundo exterior solo temporario, conscientemente querido, y desaparece tan pronto se retoman los vínculos con este38.

Que el sueño se encuentre inserto en la misma serie que la idea delirante, así como el hecho de que tanto en el sueño como en la psicosis se trate de un «retiro del mundo exterior», son temáticas que encontraremos plenamente desplegadas en el historial de Schreber. Pero no es lo mismo decir que las psicosis son como los sueños —en cuanto al cumplimiento de deseos— que afirmar que ambos fenómenos son lo mismo, ya que claramente no tienen el mismo estatuto. Pensar así sería subestimar al fundador del psicoanálisis.

Tenemos entonces en Freud una analogía fundamental entre el sueño y la psicosis en cuanto al cumplimiento del deseo39, y encontramos también que el sueño y el delirio presentan a su vez ciertas similitudes en cuanto a sus funciones libidinales. Vimos por otro lado que la pulsión sexual lograba asegurarse su satisfacción haciendo trabajar para sí al principio de realidad —y que lograba mantener funcionando sus relictos en el ámbito de la fantasía, entendida por Freud en «Formulaciones» como una clase de actividad del pensar que se escindió, logrando esquivar, por así decir, al examen de realidad—.

Pero, nótese que la función del fantasear aparece en este texto como íntimamente ligada a una necesidad económica del aparato psíquico —veremos resurgir esta temática en el historial de Schreber—. El segundo punto de dicho ensayo lo establece de la siguiente manera:

Una tendencia general de nuestro aparato anímico, que puede reconducirse al principio económico del ahorro de gasto, parece exteriorizarse en la pertinacia del aferrarse a las fuentes de placer de que se dispone y en la dificultad con que se renuncia a ellas. Al establecerse el principio de realidad, una clase de actividad del pensar se escindió; ella se mantuvo apartada del examen de realidad y permaneció sometida únicamente al principio de placer. Es el

fantasear, que empieza ya con el juego de los niños y más tarde, proseguido como sueños diurnos, abandona el apuntalamiento en objetos reales40.

La pregunta que inmediatamente nos concierne es si acaso el delirio puede —en algunas psicosis— cumplir una función homóloga a la del fantasear en las neurosis; surge además el interrogante de si acaso estas analogías funcionales de la libido entre sueño y delirio no implicarán a su vez ciertas analogías a nivel del método de interpretación de dichas formaciones de lo inconsciente.

Recordemos ahora que intentábamos introducir una hipótesis que permita entender por qué este breve ensayo estaba destinado a ser el Prefacio del historial de Schreber. Hay entonces una serie de ítems esenciales que permiten responder esta pregunta, ya que ellos muestran múltiples puntos de continuidad entre «Formulaciones» y «Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente».

Dejaremos aquí consignados los elementos fundamentales que muestran dicha continuidad conceptual entre un escrito y otro, especialmente aquellos que giran en torno al concepto de «delirio» y a sus funciones libidinales. Son los siguientes:

Freud consideraba que el delirio de Schreber ponía en acto —efectuaba— el cumplimiento de un deseo fundamental para él: el deseo de tener hijos, noción que se desprende de este ensayo, y que abre la pregunta de si acaso el delirio de Schreber no era precisamente su principio de realidad.

Este mismo deseo frustrado, privado (Versagen), está articulado, además, con los avatares de la libido —el principio de placer—, siendo este otro de los puntos centrales del historial freudiano.

Freud afirma que el delirio consigue equiparar la realidad del pensar con la realidad exterior41, lo que corrobora la hipótesis de que lo que está en juego no es la Wirklichkeit, la realidad fáctica, sino la Realität, la realidad psíquica. Así como «la represión permanece omnipotente en el reino del fantasear»42, análogamente, el delirio consigue algo similar, habiendo aquí otro punto de continuidad entre las hipótesis deslizadas en el caso Schreber y una de las tesis

centrales de «Formulaciones»

Los ejes centrales del análisis freudiano de las Memorias no se detienen a explorar las alteraciones de las funciones yoicas tal como son presentadas en este prefacio (conciencia-percepción, atención-anticipación, memoria-registro, juicio-fallo43 imparcial, etc.) al modo de un examen psiquiátrico de las facultades mentales. No porque ellas no se presenten efectivamente distorsionadas, sino porque a Freud no le interesa tanto mostrar en qué modo el delirio se aleja de la realidad material objetiva (Wirklichkeit) como el poner en evidencia la potencia del deseo, la fuerza de lo inconsciente, los desbordes y estancamientos de la libido.

En síntesis, la duplicidad del concepto de realidad, la noción de delirio definida desde sus funciones económicas, y no por oposición a la realidad material objetiva, la analogía metodológica y funcional —libidinal— entre sueño y psicosis y la noción de cumplimiento de deseo son todos ellos conceptos claves para dilucidar el historial de Schreber, y quizás todos estos elementos llevaron a Freud a pensar que «Formulaciones» podía ser un buen prefacio para el historial de Schreber.

La paranoia desde la época de Flieβ

Retomemos ahora la carta a Jung con la cual comenzamos este tramo del análisis. Allí leíamos —de la pluma del propio Freud— que, «en contraposición con anteriores trabajos, esta vez carezco en absoluto de juicio acerca de la excelencia íntima, debido a la lucha con complejos internos (Flieβ) que ha tenido lugar durante el mismo» —en relación con la construcción del historial de Schreber—.

Ahora bien, ¿qué papel cumplió la relación entre Freud y Flieβ en todo esto? En primer lugar, y tal como el propio Freud lo plasma en su carta, la elaboración del duelo de su relación con Flieβ parecía haberse intensificado lo suficiente como para enturbiar la apreciación formal de su escrito —la «lucha con complejos internos»—. No dejemos de destacar que es con él, en su correspondencia y amistad, con quien Freud comienza a construir y a pensar los fundamentos del psicoanálisis, y es también con él con quien habría realizado una forma preliminar de «análisis».

Quizás pueda conjeturarse que la relación con Flieβ haya sido una de las más importantes y dolorosas en la vida de Freud, precisamente porque fue con él con quien parece haber establecido una transferencia, y luego tuvo quizás que elaborar que aquel con quien la había establecido padecía de paranoia.

J. M. Álvarez llama nuestra atención sobre algunos pasajes en su correspondencia que muestran esto último44. En la carta a Jung del 17/2/1908 hallamos algunos indicios de la relación con Flieβ, así como también encontramos importantes observaciones sobre los mecanismos de la paranoia que aparecerán en el historial de Schreber sin modificaciones sustantivas. En esta carta Freud le escribe a Jung:

He tenido algunos casos de paranoia en la consulta […]. Por lo regular se trataba de un desprendimiento de la libido a partir del componente homosexual hasta

entonces ocupado de modo moderado-normal. Lo restante, retorno de la libido por la vía de la proyección, etc., no es nuevo. No doy importancia a que exista el componente homosexual, sino a que se trate de un desprendimiento parcial. Probablemente ha precedido a este un avance de la libido y el desprendimiento en una especie de represión.

Los desprendimientos totales corresponderían quizás a la demencia precoz, la salida a la demencia tras dura lucha, el logro y el retorno al autoerotismo. La forma paranoide está determinada quizá por la reducción a los componentes homosexuales […]. Mi amigo de entonces, Flieβ, ha desarrollado una hermosa paranoia, una vez que se desprendió de una no escasa inclinación hacia mí. A él, es decir a su comportamiento, le tengo que agradecer esta idea. El hecho de que las sublimaciones muestren una regresión en la paranoia, corresponde al mismo contexto45.

Nótese que la teoría misma de la paranoia parece no poder desprenderse del contexto de su surgimiento, es decir, de la relación con Flieβ, ya que fue urdida en el seno de esa relación. La cuestión del «componente homosexual» de la libido que retorna por la vía de la proyección es otro de los elementos clave que Freud utilizará para interpretar el caso Schreber. Este desprendimiento parcial de la libido será además fundamental para comprender el modelo etiopatogénico de la paranoia en el futuro historial clínico.

Veremos, por otra parte, que la referencia de Freud a los componentes homosexuales de la libido nada tiene que ver con la homosexualidad en el sentido corriente del término —es decir de «elección de objeto»— sino que es siempre utilizado desde la perspectiva energético-libidinal.

Los «componentes homosexuales» en las paranoias

¿Pero a qué se refiere Freud con el «componente homosexual»? No se trata, como muchas veces se dice, de una elección de objeto homosexual —el caso Schreber demuestra esto cabalmente—, sino que Freud hace referencia al componente homosexual de la libido que participa en el establecimiento de todo lazo con el otro en el cual la pulsión sexual ha sido sublimada, es decir, des-sexualizada.

Freud se refiere —entre otras cosas— a la libido que sostiene una amistad por ejemplo o, como lo veremos plenamente desplegado en el historial, a las llamadas pulsiones sociales. «Ocurre que en la paranoia la etiología sexual no es, en modo alguno, evidente»46 —afirmará Freud en 1911—. Por eso Freud sostiene, en esta carta, que «el hecho de que las sublimaciones muestren una regresión en la paranoia, corresponde al mismo contexto», es decir, se refiere al hecho de que el delirio paranoico deshace las sublimaciones, dejando al descubierto el «deseo erótico sensual grosero»47: el componente erótico puro de la pulsión sexual, sin dilución ni distorsión. Recordemos además que la sublimación es una adquisición subjetiva posterior al sepultamiento del complejo de Edipo, que se instala junto con los diques psíquicos: el asco, la vergüenza y la moral48.

En la carta a Ferenczi del 6/10/10, Freud se refiere nuevamente a las cicatrices de su relación con Flieβ:

Usted no solo ha notado, sino también ha comprendido y atribuido correctamente a su origen traumático, que ya no deseo la plena revelación de la personalidad. ¿Por qué se empeñó entonces? Desde el caso de Flieβ, en cuya superación acaba de verme ocupado, esta necesidad se ha extinguido en mí. Se ha retirado una cantidad de catexis homosexual en favor del crecimiento del propio yo. He conseguido lo que no consigue el paranoico […]. Mis sueños en esa temporada trataban, como le apunté, de la historia de Flieβ, de la que era

difícil hacerle partícipe por la propia naturaleza del asunto […]. He pedido a Stegmann49 que recabe los datos personales que existan del viejo Schreber50. En función de su informe, decidiré cuánto diré del asunto públicamente.

¿Qué le parecería si el viejo doctor Schreber hubiera hecho «milagros» como médico, pero que, por lo demás, hubiera sido un tirano doméstico que le gritaba a su hijo y lo entendiera tan poco como el «Dios inferior» a nuestro paranoico? […]51.

Es esa misma historia de Flieβ la que vio surgir la resonante afirmación de Freud al establecer que la paranoia es «la neurosis de defensa genuina, independiente además de la moral y de la repugnancia sexual»52. Por otro lado, en esta carta aparecen ya alusiones directas a Schreber, en quien Freud se encontraba trabajando. Aquí nos revela que le habría pedido al Dr. Stegmann que recabe datos del padre de Schreber, para poder así nutrir sus interpretaciones con la mayor cantidad de material posible.

A partir de una carta de Adler, con quien se le presentaban a Freud diversos conflictos, tanto personales como ligados a la divulgación del psicoanálisis53, le escribe a Jung:

Con Adler, la cosa va francamente mal. Si a usted le recuerda a Bleuler, en mí evoca el recuerdo de Flieβ, una octava más baja. El mismo paranoide […]. Léala cuidadosamente; de lo contrario resulta difícil extraer qué es lo que realmente quiere. Su exposición sufre de la indeterminación paranoide54.

Y más adelante añade:

[…] tengo completo a Schreber y será un orgullo para mí llevarle el manuscrito a Múnich. Desde luego, no me gusta mi trabajo, si bien ha de dejarse a otros que digan esto55.

Una vez más, en cada ocasión en la que Freud se encuentra ante un conflicto con un paranoico —o con una defensa de tipo paranoide—, eso le evoca el recuerdo de Flieβ. Es muy interesante además que, a partir de una carta de Adler —es decir a partir de un escrito—, Freud se permita extraer un rasgo típico de esa estructura psicopatológica: la indeterminación paranoide, pesquisable no solamente en el discurso oral sino también en la escritura misma.

Paranoia, simbolismo y fijaciones

Freud se mostraba particularmente interesado por la natural disposición de los paranoicos para la comprensión de símbolos —por su relación mucho más directa con lo inconsciente—, a tal punto que en la carta del 10/10/1910, se refiere a un paciente paranoico de Ferenczi en términos de utilizarlo como «sabueso de símbolos»56.

Esta perspicacia o agudeza de los paranoicos es resaltada nuevamente en 1922 en el texto «Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad». Allí Freud destaca la relación del paranoico con el inconsciente del otro57, la sobreinvestidura de las interpretaciones de lo inconsciente del otro58 y la importancia de la demanda de amor en los delirios de persecución59. Todas estas observaciones pueden ser sencillamente corroboradas cuando se adopta la actitud de la atención libremente flotante.

Por último, el rompecabezas se completa con el siguiente fragmento de la correspondencia con Abraham, donde Freud nos revela la fuente en la cual abrevó para explicar los distintos tipos de fijación libidinal que encontraremos en el caso Schreber, especialmente en relación con la explicación de la megalomanía. «He penetrado más profundamente en la paranoia por el camino que pisó usted» —le comenta Freud a Abraham—60. Y luego añade:

[…] mi propio trabajo, que acabo de terminar, está dedicado al libro de Schreber, que he tomado como punto de partida para resolver el enigma de la paranoia. Comprenderá que siguiera el camino trazado por su estudio de las diferencias psicosexuales entre la histeria y la demencia precoz. Cuando elaboraba estas ideas en Palermo, me gustó especialmente la fórmula de que la megalomanía fuera la sobrestimación sexual del yo. De vuelta a Viena, encontré que usted ya había dicho lo mismo y de una forma muy enérgica. Naturalmente, tengo que plagiarle ampliamente en este trabajo61.

Hasta aquí las consideraciones conceptuales y personales de Freud sobre las paranoias —y las psicosis— a partir del epistolario. El estudio de estos fragmentos de la correspondencia nos ha permitido, por un lado, realizar una exploración introductoria al análisis de las Memorias en el historial clínico, ubicando y resaltando conceptos claves, necesarios tanto para comprender los grandes lineamientos teóricos sobre las paranoias con los cuales Freud aborda el historial, así como también para ubicar las múltiples influencias teóricas recibidas de sus más destacados discípulos —la agudeza de los paranoicos para interpretar símbolos de Ferenczi, las fijaciones de la libido de Abraham, etc.—; por el otro, el análisis de la correspondencia nos ha permitido ubicar la importancia de leer conjuntamente las «Formulaciones» y «Puntualizaciones», dados los múltiples puntos de continuidad conceptual entre uno y otro que lo llevaron a Freud a postularlo como prefacio.

Destacamos además el papel de la relación con Flieβ, la conceptualización de los llamados «componentes homosexuales» y la analogía fundamental entre sueño y psicosis, apoyada en el cumplimiento de deseo, temática central para la dilucidación metodológica propuesta en esta investigación. Retomaremos estos ítems hacia el final de esta investigación, en el capítulo «El modelo del «texto» como marco epistémico-metodológico de la interpretación freudiana de las Memorias de Schreber»62, donde nos dedicaremos al análisis metodológico del historial freudiano.

Lectura del historial de Freud: el caso Schreber

Habiendo ubicado el contexto y algunos antecedentes conceptuales relevantes para el desarrollo de la presente investigación, en este apartado nos detendremos en analizar detalladamente el historial de Freud «Puntualizaciones», haciendo hincapié especialmente en la perspectiva metodológica.

Introducción

Sería adecuado comenzar la exposición de nuestra lectura del historial deteniéndonos en la «Introducción», ya que es allí donde encontramos la primera consideración metodológica, siendo esta incluso una de las más relevantes para nuestro estudio epistémico-metodológico.

Freud sostiene allí que

[…] la indagación psicoanalítica de la paranoia sería de todo punto imposible si los enfermos no poseyeran la peculiaridad de traslucir, aunque en forma desfigurada, justamente aquello que los otros neuróticos esconden como secreto. Puesto que a los paranoicos no se los puede compeler a que venzan sus resistencias interiores, y dicen solo lo que quieren decir, en el caso de esta afección es lícito tomar el informe escrito o el historial clínico impreso como un sustituto del conocimiento personal. Por eso no me parece improcedente hilar unas interpretaciones analíticas a partir del historial clínico de un paranoico (dementia paranoides) a quien yo no he visto personalmente pero que ha descrito él mismo su caso y ha dado noticia pública de él librándolo a la estampa63.

La idea de que los paranoicos poseen la «peculiaridad de traslucir, aunque en forma desfigurada, justamente aquello que los otros neuróticos esconden como secreto» requiere ser ampliada y comentada, dado que estas breves líneas sientan las bases metodológicas de la interpretación del texto escrito de Schreber.

Nótese que para Freud, tanto en otras neurosis como también en la paranoia, hay elementos traslúcidos (besäβen) presentados en forma desfigurada (entsteller). ¿Pero a qué se refiere Freud al decir «aquello que los otros neuróticos esconden como secreto»? Pareciera haber cierta confusión en cuanto a si Freud se refiere a un acto voluntario de «esconder un secreto» (Geheimnis verbergen) o si acaso Freud está apuntando a que también en la paranoia encontramos mecanismos inconscientes que desfiguran (entsteller) el material.

En este punto preciso, otro concepto fundamental es insertado en la argumentación metodológica: la resistencia (Widerstände). Freud afirmaba:

[…] puesto que a los paranoicos no se los puede compeler a que venzan sus resistencias interiores, y dicen solo lo que quieren decir, en el caso de esta afección es lícito tomar el informe escrito o el historial clínico impreso como un sustituto del conocimiento personal.

Es decir que el movimiento de apertura inaugural, en cuanto a la metodología de interpretación del historial —aquello que habilita la sustitución del conocimiento personal por la lectura del escrito, sustituyendo así al método de la asociación libre—, se sitúa en una presentación diferencial —en relación con «otros neuróticos» (histerias, neurosis obsesivas, etc.)— de las posibilidades de vencer o no las resistencias interiores (inneren Widerstände).

Dado que Schreber decidió, voluntariamente, publicar las Memorias y que los paranoicos dicen solo lo que quieren decir, estos son los argumentos principales que tornan lícito «tomar el informe escrito o el historial clínico impreso como un sustituto del conocimiento personal». Si en la paranoia no hay, entonces, un más allá del texto, por decirlo de alguna manera —ya que no se puede compeler, obligar a un paranoico a decir lo que no quiere—, el acento recaerá lógicamente — si seguimos a Freud al pie de la letra— en los caminos metodológicos para desandar la llamada «desfiguración».

Queda así entonces despejada y puesta en relevancia la primera premisa metodológica fundamental utilizada por Freud en la construcción del historial: «es lícito tomar el informe escrito o el historial clínico impreso como un sustituto del conocimiento personal».

Historial clínico y antecedentes familiares

En el primer capítulo del historial, Freud describe tres enfermedades, tres crisis en el devenir del proceso psicótico de Schreber, y se ocupa de dilucidar especialmente la segunda. Freud sitúa la primera enfermedad en el otoño de 1884. En esa oportunidad Schreber estuvo unos seis meses internado en la clínica del Dr. Flechsig, quien diagnosticó su enfermedad como un «ataque de hipocondría grave». Pero en 1956 el Dr. Baumeyer ha hecho un aporte fundamental al señalar que Schreber ya había padecido de ideas hipocondríacas al momento de su casamiento con Sabine, en 187864.

Además de avanzar en la descripción de cada una de las tres enfermedades —tal como lo hace Freud— quizás sea adecuado mencionar antes brevemente algunos datos y antecedentes familiares relevantes, indispensables tanto para construir su biografía como para poder ubicarlos en la posterior elaboración del delirio de Schreber65.

Daniel Paul Schreber nace en Leipzig el 25 de julio de 1842, en el seno de una familia acomodada. Leipzig era en aquel entonces una pequeña ciudad de 50 000 habitantes perteneciente al reino de Sajonia. Paul66 pasa parte de su vida en una gran casa sita en la Zietzerstrasse, junto a sus padres, sus cuatro hermanos, el personal del servicio, la media docena de jóvenes pacientes internos de la clínica ortopédica dirigida por su padre, y muy probablemente Fanny Haase, la hermana pequeña de la señora Schreber67.

Daniel Gottlob Moritz Schreber (1808-1861), al que sus allegados llamaban Moritz, era el paterfamilias:

[…] médico de profesión, Moritz Schreber se había especializado en ortopedia y

rehabilitación de enfermedades de la columna vertebral, si bien el marco de su trabajo trascendía la mera especialidad clínica y se extendía al terreno educativo de niños y jóvenes […]. Entregado a la redacción de sus libros vivió Moritz sus últimos años. En noviembre de 1861 se le declaró una afección abdominal que lo llevaría fulminantemente a la tumba; el día 10 de ese mismo mes murió de una apendicitis aguda, mientras su hijo Paul, que contaba diecinueve años, cursaba el segundo año de sus estudios universitarios […]. Aún hoy en día, los lugares de recreo para la práctica de la jardinería y la gimnasia siguen conservando el nombre de Schrebergärten68.

La esposa de Moritz y madre de Paul, Louise Henriette Pauline Haase69, provenía de una familia aristocrática de larga tradición melómana. Moritz y Pauline tienen cinco hijos: Gustav, Anna, Paul, Sidonie y Klara, todos nacidos entre 1839 y 1848. Cabe detenerse especialmente en Gustav (1839-1877), el primogénito de la familia, dada la influencia que este tuvo en Paul. Nos referimos específicamente a su suicidio y a la coyuntura del mismo. Dice Álvarez sobre Gustav:

Siguiendo probablemente la estela de su hermano pequeño, en 1867 abandonó su actividad comercial y su profesión de químico, matriculándose en Derecho. Terminados sus estudios, ingresó en la Magistratura en Leipzig en 1860 o 1870, ascendiendo con rapidez todos los escalafones profesionales hasta llegar a Consejero en el Tribunal de Distrito de Dresde, aunque destinado por un tiempo en Bautzen. Su prometedora carrera terminó bruscamente tras descerrajarse un tiro en la cabeza el 8 de mayo de 1877. Estaba soltero, tenía treinta y ocho años, era doctor en Derecho y Juez Real en Bautzen […]. Entre los extractos que F. Baumeyer transcribió del historial clínico de su hermano Paul, puede leerse: «un hermano paralítico, que se suicidó». Esta información sobre la parálisis general de Gustav, sea o no cierta, ha contribuido sin duda a cerrar las puertas a posibles investigaciones psicopatológicas sobre su persona. Sin embargo, existe un dato altamente llamativo recogido por Israëls que no debe ser pasado por alto. Se trata de una carta de Troitzsch, «uno de los más venerables informadores», en la que se puede leer: «Pauline Schreber contó a mi madre que Gustav (que era, como su hermano pequeño, un jurista de primer orden) había sido nombrado para un puesto muy elevado en Berlín cuando se suicidó». Puesto que la coyuntura del

desencadenamiento de la gran crisis psicótica de Paul Schreber puede ubicarse con precisión —como hizo Freud y se ha aceptado mayoritariamente— en relación al nombramiento para una instancia judicial superior, la información de la que acabamos de hacernos eco debe ser cuando menos considerada y valorada. Con todas las cautelas que la clínica mental requiere, nos atrevemos no obstante a sugerir que probablemente Gustav era también un psicótico […]. También Paul intentó varias veces suicidarse, pero siempre fue sorprendido y apaciguado; también a Paul le supuso un cataclismo el más elevado de sus nombramientos y se le diagnosticó al principio una parálisis general70.

Como hemos mencionado, Daniel Paul Schreber y Otilie Sabine Behr71 contrajeron matrimonio el 5 de febrero de 1878 en Leipzig72. Adentrémonos —ahora sí— en su primera crisis siguiendo a Álvarez:

El 1 de octubre de 1879 el matrimonio Schreber se instaló en Chemnitz, la primera ciudad industrial de Sajonia, donde Paul había sido destinado en el Tribunal de Distrito. Su buen hacer jurídico y su verbo envolvente lo propulsaron, cinco años más tarde, a la candidatura para las elecciones al Reichstag por la Unión de conservadores y nacional-liberales […]. En cualquier caso, Schreber era popularmente considerado un «hombre digno de presentarse» al cargo. La prensa alababa sus honestas convicciones y la gran lealtad que profesaba a su patria […]. El credo político de Schreber, defendido con un talento de orador altamente elogiado, salvaguardaba la fidelidad al Kaiser y al Imperio, sin renunciar empero a la independencia de Sajonia, «nuestra propia patria». Herr Doktor Schreber, que contaba cuarenta y dos años, fue derrotado por una amplia mayoría que prefirió de nuevo al candidato socialista73. Al día siguiente de las elecciones, extenuado, partió en compañía de su joven esposa en dirección al balneario de Sonneberg (Thuringia), dirigido por el Dr. Richter, donde esperaba recuperarse presto del malestar que le aquejaba. Tras cuarenta días de estancia no halló alivio, razón por la cual el 8 de diciembre regresó nuevamente a Leipzig para ingresar en la clínica universitaria del afamado neurólogo neuroanatomista Prof. Dr. Paul Flechsig, donde permanecería hasta el 1 de junio de 188574.

Estos datos aportados por Álvarez permiten subsanar una carencia que Freud señala al comienzo del historial, como el hecho de que «ni sus escritos, ni los informes de los médicos sobre él, nos dan suficiente noticia sobre la prehistoria del paciente y las circunstancias de su vida»75. Schreber tenía 42 años al momento de esa primera crisis.

Tras la curación de esta primera enfermedad —es decir, tras haberse compensado luego de esta primera crisis—, Schreber relata haber convivido con su esposa ocho años «asaz felices en general, ricos también en honores externos, y solo de tiempo en tiempo turbados por la repetida frustración de la esperanza de concebir hijos»76.

Freud se detiene especialmente en los sucesos previos a la aparición de su segunda crisis (y menciona y describe sucintamente una tercera77), específicamente en lo referido al haber sido nombrado presidente del Superior Tribunal. En junio de 1893 es notificado de su «inminente nombramiento» y Schreber

[…] asumió su cargo el 1° de octubre de ese mismo año. En el intervalo le sobrevinieron algunos sueños, pero solo más tarde se vio movido a atribuirles significatividad. Algunas veces soñó que su anterior enfermedad había vuelto, por lo cual se sentía tan desdichado en el sueño como dichoso tras despertar, pues no había sido más que un sueño. Además, en una oportunidad, llegando ya la mañana, en un estado entre el dormir y la vigilia, había tenido «la representación de lo hermosísimo que es sin duda ser una mujer sometida al acoplamiento», una representación que de estar con plena consciencia habría rechazado con gran indignación78.

Es fundamental destacar este período en la psicosis de Schreber para esclarecer la génesis de su delirio. Es entre junio y octubre de 1893, entre el nombramiento a su cargo y la asunción de este que podemos ubicar el período de incubación79 de su psicosis, momento previo al comienzo del delirio. Este intervalo, que Freud señala que es previo al exceso de trabajo —surmenage— al cual luego Schreber atribuirá la culpa de su segunda enfermedad, le permite a Freud ubicar lo que será el germen principal de todo el delirio: la cuestión de la mudanza en

mujer (Verweiblichung) —el tener que ser una mujer—, como veremos más adelante. Cabe también destacar que estos «sueños» carecen en principio de significatividad, de sentido (Bedeutung); dicha significatividad se mantiene en suspenso por un tiempo, manteniendo así su carácter enigmático, y solo posteriormente —no se sabe exactamente cuánto— logra ser significada, retroactivamente. Sigamos con Freud:

La segunda enfermedad le sobrevino a fines de octubre de 1893 con un martirizador insomnio que le hizo acudir de nuevo a la clínica de Flechsig80, donde, no obstante, su estado empeoró con rapidez. Un posterior informe [de 1899], redactado por el director del asilo de Sonnenstein, describe su ulterior desarrollo: «Al comienzo de su estadía allí81, él exteriorizó más ideas hipocondríacas, se quejaba de padecer de un reblandecimiento del cerebro, decía que pronto moriría, etc.; luego ya se mezclaron unas ideas de persecución en el cuadro clínico […], al par que imperaban un alto grado de hiperestesia y gran susceptibilidad a la luz y al ruido. Luego se acumularon los espejismos visuales y auditivos, que, sumados a perturbaciones de la cenestesia, gobernaron todo su sentir y pensar; se daba por muerto y corrompido, por apestado, imaginaba que en su cuerpo emprendían toda clase de horribles manipulaciones […]. Las inspiraciones patológicas reclamaban al enfermo a punto tal que, inaccesible a cualquier otra impresión, permanecía sentado durante horas totalmente absorto e inmóvil (estupor alucinatorio), y por otra parte lo martirizaban tanto que deseaba la muerte: en el baño hizo varios intentos de ahogarse y pedía ‘el cianuro que le estaba destinado’. Poco a poco las ideas delirantes cobraron el carácter de lo místico, religioso, mantenía trato directo con Dios […] y, en fin, creía vivir ‘en otro mundo’»82.

Freud agrega que Schreber insultaba a diversas personas por las cuales se sentía perseguido y perjudicado, sobre todo a su anterior médico Flechsig: «lo llamaba ‘almicida’, ‘asesino de almas’ (Seelenmörder)»83.

También destaca Freud que el mismo Schreber llevó adelante «los pasos adecuados para que se levantara su curatela y lo dieran de alta del asilo», deseo al cual el Dr. Weber se oponía84. Quizás demasiado frecuentemente se olvida u omite el hecho de que las Memorias fueron, al mismo tiempo, el relato

autobiográfico de un proceso psicótico y un documento legal para recusar la sentencia que ponía a Schreber bajo tutela y que lo inhabilitaba para la libre administración de sus bienes. Y, como puede verse nítidamente, la materialización de la potencia de un deseo, que es transformado en designio. M. Mannoni destacó especialmente esto último:

A lo largo de su alegato, Daniel Schreber se esforzó por demostrar que sus facultades intelectuales habían permanecido intactas, que su conducta seguía siendo razonable a pesar de ciertas excentricidades. Hizo notar que su gusto por los adornos femeninos nunca había demandado gastos que pudiesen llevarlo a la ruina. Se trataba, cuando más, de un rasgo de comportamiento que los demás podían considerar «extravagante». El deseo de publicar sus memorias implicaba, por otra parte, un riesgo financiero limitado, y sus escritos no ofendían a nadie. La corte estudió, en apelación, estos diferentes argumentos. Estimó que el demandante estaba loco… pero que esto no bastaba para ponerlo bajo tutela85.

Basándose en una sinopsis presentada en el fallo que le devuelve la libertad a Schreber, así como también en el informe del dictamen pronunciado por el Dr. Weber, Freud nos adelanta una primera descripción panorámica del delirio de Schreber, especialmente de su desenlace:

El sistema delirante del paciente remata en estar él llamado a redimir el mundo y devolverle su perdida bienaventuranza. Sostiene haber recbido esta misión directamente por inspiraciones divinas […], y solo a él le habrían sido reveladas. En esta misión suya redentora, lo esencial es que primero tiene que producirse su mudanza en mujer. No es que él quiera mudarse en mujer; más bien se trata de un «tener que ser» fundado en el orden del universo y al que no puede en absoluto sustraerse, aunque en lo personal habría preferido mucho más permanecer en su honorable posición viril en la vida […]. Tiene por cosa asegurada que él es el objeto exclusivo del milagro divino y, así, el más maravilloso de los hombres que hayan vivido sobre la Tierra desde hace años. A cada hora y cada minuto experimenta ese milagro en su cuerpo, y también le es corroborado por las voces que —dice— hablan con él. Sostiene haber

experimentado en los primeros años de su enfermedad destrucciones en diversos órganos de su cuerpo […], él ha vivido un largo período sin estómago, sin intestinos, sin pulmones casi, con el esófago desgarrado, sin vejiga, con las costillas rotas, muchas veces se ha comido parte de su laringe al tragar, etc. Pero los milagros divinos (los «rayos») le habrían restablecido cada vez lo destruido […]. Ahora bien, aquellos peligrosos fenómenos le desaparecieron desde hace tiempo; en cambio —afirma—, ha pasado al primer plano su «feminidad» […]. Tiene el sentimiento de que ya han pasado por su cuerpo unos masivos «nervios femeninos», de los cuales, por fecundación directa de Dios, saldrán hombres nuevos. Solo entonces podrá morir de muerte natural y conseguir la bienaventuranza como los demás seres humanos. Entretanto, no solo el Sol, sino los árboles y los pájaros, que son como unos «restos milagrosos de almas de anteriores seres humanos», le hablan con voz humana […]86.

Tras este breve resumen —si bien incompleto en lo que respecta a la primera fase del delirio de Schreber, que desarrollaremos inmediatamente—, Freud introduce su segundo postulado referido a las premisas metodológicas con las cuales abordará el delirio. Aquí distingue y separa nítidamente el procedimiento del psiquiatra del procedimiento psicoanalítico:

El psicoanalista trae de la noticia que tiene sobre las psiconeurosis, la conjetura de que aun formaciones de pensamiento tan extravagantes, tan apartadas del pensar ordinario de los hombres, se han originado en las mociones más universales y comprensibles de la vida anímica; le gustaría, por eso, conocer los motivos y los caminos de esa transformación. Con ese propósito ahondará de buena gana en la historia de desarrollo así como en los detalles del delirio87.

La segunda premisa metodológica implica entonces ahondar en la «historia de desarrollo» de las formaciones delirantes y en los «detalles del delirio», dos modos de aproximación al delirio novedosos y propios de la investigación freudiana.

A partir del estudio de las Memorias y contradiciendo en parte el informe del Dr. Weber, Freud postula que lo esencial y primario en el delirio es la emasculación;

este fue el delirio primario,

[…] juzgado al comienzo como un acto de grave daño y de persecución, y que solo secundariamente entró en relación con el papel de redentor. Es indudable, también, que al principio estaba destinada a producirse con el fin del abuso sexual y no al servicio de propósitos superiores. Expresado en términos formales: «un delirio de persecución sexual se transformó en el paciente, con posterioridad, en el delirio religioso de grandeza. E inicialmente hacía el papel de perseguidor el médico que lo trataba, profesor Flechsig; más tarde Dios mismo ocupó ese lugar»88.

Es decir que para Freud el delirio de Schreber puede dividirse en dos fases, mediatizadas por un punto de inflexión, relatado por Schreber en el capítulo XIII de las Memorias:

Fase 1: Delirio de persecución sexual. Complot. Flechsig aparece como el perseguidor central. La «finalidad» de dicha persecución es el abuso sexual, para luego «dejarlo yacer»89.

Punto de inflexión: ubicado en las Memorias en el capítulo XIII90; específicamente, Schreber se refiere al mes de noviembre de 1895, período en el cual «se estableció el nexo entre la fantasía de emasculación y el delirio del redentor, y de esa suerte se facilita una reconciliación con la primera»91.

Fase 2: Delirio religioso de grandeza, místico o de redención. La «finalidad» en esta fase del delirio ya no es el «abuso sexual», sino la procreación de una nueva raza de hombres schreberianos siendo La mujer de Dios, solucionándose así el conflicto y permitiendo cierta estabilización clínica.

Tomando este esquema como síntesis y como primera aproximación panorámica de lo desplegado en el historial de Freud, avancemos ahora en algunos detalles que adquirirán su máxima expresión en los análisis del capítulo II del historial,

denominado «Intentos de interpretación».

Hay varias palabras y sintagmas que se repiten con mucha frecuencia en el texto de Schreber, y esa misma insistencia textual es lo que lo lleva a Freud a concederles una importancia fundamental. El almicidio que comentábamos más arriba, los rayos de Dios92, la mudanza en mujer, la bienaventuranza93, las almas examinadas94, el lenguaje fundamental95, los nervios96 y la voluptuosidad son los ejemplos más relevantes. Pero según Freud, «ningún otro fragmento de su delirio es tratado por el enfermo con tanto detalle, con tanta insistencia, se podrá decir, como la mudanza en mujer por él aseverada»97.

Aquí se nos revela entonces la tercera premisa metodológica, que puede formularse como sigue: tomar con especial atención y máximo detalle los fragmentos del texto que se repiten y que insisten con más frecuencia. Insistencia y repetición son entonces dos claves fundamentales en el procedimiento interpretativo. Pero habría que precisar que se trata de insistencia y repetición textual.

La mudanza en mujer es entonces la piedra angular, el germen o embrión lógico de toda la arquitectura delirante. Freud sostiene que la naturaleza primaria de la fantasía de emasculación respecto a la idea de redención es atestiguada por

[…] aquella «representación», citada al comienzo […], que afloró en duermevela: tiene que ser hermoso ser una mujer sometida al acoplamiento […]. Esta fantasía había devenido consciente en la época de la incubación de la enfermedad, antes que él afrontara la sobrecarga de trabajo en Dresde […]. La mudanza en mujer había sido el punctum saliens, el primer germen de la formación delirante; demostró ser también la única pieza que sobrevivió al restablecimiento, y la única que supo asegurarse su lugar98.

Y más adelante Freud agrega:

[…] los nervios por él absorbidos han cobrado en su cuerpo el carácter de unos nervios de voluptuosidad femenina […]. Si ejerce leve presión con la mano

sobre un lugar cualquiera del cuerpo, siente estos nervios bajo la superficie de la piel como unas formaciones a modo de hilos o cordones; ellos están presentes sobre todo en el torso, donde la mujer tiene los pechos. «Mediante una presión que se ejerza sobre estas formaciones yo puedo, sobre todo si pienso en algo femenino, procurarme una sensación de voluptuosidad correspondiente a la femenina» […]. Por medio de un «dibujar» (un representar visual) es capaz de procurarse a sí mismo y a los rayos la impresión de que su cuerpo está dotado de pechos y partes genitales femeninas […]. Sobre todo yacente en la cama, le hace falta un mínimo gasto de fuerza imaginativa para obtener un contento sensual, que le otorga una vislumbre bastante nítida del goce sexual femenino. Si nos acordamos del sueño que tuvo en el período de incubación de su enfermedad […] se vuelve evidente y a salvo de cualquier duda que el delirio de la mudanza en mujer no es más que la realización de dicho contenido onírico99.

Por último, y antes de pasar al análisis del capítulo II del historial, Freud destaca ciertos elementos centrales de la relación de Schreber con su Dios. Cuando logra reconciliarse con la transformación en mujer, luego de noviembre de 1895, como señalábamos más arriba,

[…] la conectó con unos propósitos superiores de Dios: «Desde entonces he inscrito en mi bandera, con plena consciencia, el cultivo de la feminidad». Luego llegó la convicción cierta de que Dios mismo le demandaba la feminidad […]. Dios pide un goce continuo, en correspondencia a las condiciones de existencia de las almas con arreglo al orden del universo; es mi misión ofrecérselo100.

Hay ciertas insoslayables peculiaridades en la representación de Dios que se nos presenta en el delirio, y para Freud son tan importantes que «no tendrá perspectivas de acierto ningún ensayo de explicar el caso Schreber que no tome en cuenta estas peculiaridades». Ellas son una mezcla de rasgos de veneración y revuelta, además de las ya mencionadas exigencias referidas a la voluptuosidad femenina.

Intentos de interpretación

En el segundo capítulo del historial, denominado «Intentos de interpretación», se profundizan algunas perspectivas ya esbozadas en la descripción y preinterpretación —por así decir— realizada en el historial clínico, e inaugura a su vez otras nuevas. Dicha preinterpretación consiste principalmente, como acaba de verse, en situar como germen y pieza fundamental del delirio a la mudanza en mujer o emasculación. Este primer movimiento realizado por la lectura freudiana es absolutamente fundamental en la construcción del historial clínico. Sin él, no tendría sentido todo lo elaborado en los capítulos siguientes.

Este capítulo comienza presentando dos ángulos o perspectivas para dilucidar el material:

Desde dos ángulos uno podría ensayar el avance hacia la inteligencia de este historial clínico paranoico y descubrir en él los consabidos complejos y fuerzas pulsionales de la vida anímica: a saber: desde las exteriorizaciones delirantes del propio enfermo y desde las ocasiones a raíz de las cuales contrajo su enfermedad […]. La elevada inteligencia y la franqueza del enfermo parecen facilitarnos solucionar la tarea por este camino. Es que no rara vez nos pone él mismo la clave en la mano: lo hace agregando a una tesis delirante, como de pasada, una elucidación, una cita o ejemplo, o impugnando de manera expresa una semejanza que a él mismo le aflora. Entonces bastará, en este último caso, con remover la vestidura negativa —como se está habituado a hacerlo en la técnica psicoanalítica—, con tomar el ejemplo como lo genuino, la cita o la corroboración como la fuente, y uno se hallará en posesión de la traducción buscada desde el modo de expresión paranoico al normal101.

Entonces, según Freud, los dos ángulos —y esta es la cuarta premisa metodológica— implican:

1) Interpretar directamente las «frases delirantes» —enunciadas por «él» mismo,

ya que muchas veces le son impuestas, dictadas por las voces— y,

2) estudiar los «eventos» digamos ahora «desencadenantes», a raíz de los cuales se producen las crisis, para poder así ubicar «los consabidos complejos y fuerzas pulsionales de la vida anímica».

Nótese que el impacto traumático solo acontece cuando hay «complejos» que puedan resonar con él. Muy habitualmente, hay resonancias semánticas entre el texto de los síntomas y los acontecimientos fácticos. Más aún, veremos además que, entre otras cosas, Freud descubre también, en el delirio de Schreber, el complejo paterno102.

Por otra parte, Freud sostiene que Schreber «nos pone las claves en la mano», agregando a una «tesis delirante» (según la traducción de Etcheverry) «una elucidación, una cita o un ejemplo» o negando una semejanza que al mismo Schreber se le ocurre. Nosotros proponemos traducir wahnhaften Satz por «frase delirante», en lugar de «tesis delirante». Si bien los postulados delirantes de Schreber pueden muy bien ser considerados como tesis, la elección de esa palabra descuida el hecho de que Freud está interpretando un texto, siendo por eso más adecuado traducir Satz por «frase», que de hecho es el uso más cotidiano y habitual de dicha palabra en la lengua alemana.

Es decir que Freud propone tomar ciertas frases del texto de Schreber y guiar la interpretación siguiendo las explicaciones, citas y ejemplos que el mismo Schreber presenta. En otras ocasiones se requiere retirar las «impugnaciones expresas» que le surgen a Schreber ante ciertas semejanzas (Ähnlichkeit) — agreguemos, asociativas103—. La «traducción (Übersetzung) buscada» implica entonces desandar a contrapelo la desfiguración del modo de expresión paranoico para poder así descubrir los consabidos complejos y fuerzas pulsionales que descubrimos también en las otras neurosis.

Freud además ofrece una prueba de esta técnica:

Schreber se queja de que lo acosan los que llama «pájaros de milagro» o «pájaros hablantes», a los que atribuye una serie de propiedades muy llamativas […]. Según su convicción, han sido formados a partir de restos de ex «vestíbulos

del cielo», vale decir, de almas de seres humanos que fueron bienaventuradas, y, cargados con veneno cadavérico, han sido azuzados contra él. Los han habilitado para proferir unas «frases aprendidas de memoria y carentes de sentido», que les han sido «inculcadas» […]. Ellos no comprenden el sentido de las palabras que pronuncian, pero tienen una natural receptividad para su homofonía, que no necesita ser total […]. Uno […] no puede defenderse de la ocurrencia de que ha de referirse a muchachas jóvenes, a quienes, con tono crítico, se suele comparar a gansos y, con falta de galantería, se atribuye «cerebro de pájaro» […]. Y hete aquí que páginas más adelante uno tropieza con las frases de Schreber que certifican esta interpretación: «A gran número de las restantes almas de pájaro les he puesto en broma, para distinguirlas, nombres de muchacha, pues a todas ellas se las puede comparar a niñas pequeñas por su curiosidad, su tendencia a la voluptuosidad, etc. Y luego estos nombres de muchacha han sido capturados por los rayos de Dios y conservados para designar las respectivas almas de pájaro» […]. Además, de esta facilísima interpretación de los «pájaros de milagro» se recoge un indicio para entender los enigmáticos «vestíbulos del cielo»104.

Ahora bien, Freud no deja de notar que este ejercicio interpretativo no es exactamente el mismo que aquel con el cual podríamos estar más familiarizados, es decir, el que se desprende del discurso hablado:

[…] no ignoro que hace falta una buena proporción de tacto y de reserva siempre que en el trabajo psicoanalítico se abandona el terreno de los casos típicos de la interpretación, ni que el oyente o lector solo nos acompañará hasta donde se lo consienta la familiaridad que haya adquirido con la técnica analítica»105.

Notemos además que en esta cita Freud no distingue ni reflexiona sobre las diferencias entre el discurso hablado y el escrito —el texto—, por eso dice «ni que el oyente o lector». Otra pieza probatoria de las conjeturas freudianas nos la facilita el hecho de que muchos pasajes de las Memorias fueron suprimidos por la propia familia Schreber, que se resistía a la publicación del libro:

[…] solo tras muchos tanteos y después de familiarizarse con el asunto podrá uno trazar los límites correctos de la interpretación lícita. En la elaboración del caso Schreber, la reserva me es prescrita por el hecho de que las resistencias a la publicación de las Memorias consiguieron sustraer a nuestro conocimiento una parte considerable del material, probablemente lo más sustantivo para su inteligencia […]. Entonces, tendré que darme por conforme si consigo reconducir con alguna certeza justamente el núcleo de la formación delirante a su origen a partir de unos consabidos motivos humanos.

Con este propósito agregaré una pequeña pieza del historial clínico que no es debidamente apreciada en los dictámenes, a pesar de que el propio enfermo hace todo lo posible para situarla en el primer plano. Me refiero a la relación de Schreber con su primer médico, el consejero privado profesor Flechsig […]106.

Entonces, dado que el material no permite realizar una interpretación exhaustiva y cabal porque está incompleto —la familia decidió suprimir capítulos enteros —, Freud —con su prudencia y humildad características— se atiene a «reconducir con alguna certeza justamente el núcleo de la formación delirante a su origen a partir de unos consabidos motivos humanos». ¿Y cuál es ese núcleo? Freud responde:

[…] la relación de Schreber con su primer médico, es decir con Flechsig, que desembocará —luego del análisis del delirio— en el complejo paterno. Finalmente, el autor de todas las persecuciones es Flechsig107.

Y a continuación, nos encontramos con otro concepto fundamental: la noción de «trabajo de formación delirante» (Wahnbildungsarbeit) que aparece, junto a la quinta —y quizás más importante— premisa metodológica, la que establece que «es lícito apreciar la paranoia siguiendo el modelo del sueño»:

¿Cuál fue en verdad la fechoría de Flechsig y a qué motivo respondió? El enfermo nos lo cuenta con la imprecisión e inasibilidad características que se

pueden considerar rasgo distintivo de todo trabajo de formación delirante particularmente intenso, si es lícito apreciar la paranoia siguiendo el modelo del sueño, que tanto más familiar nos resulta. Flechsig ha perpetrado o ha intentado un «almicidio» en el enfermo […]108.

Y en relación con las críticas de Schreber a su Dios —su padre-médico—, más adelante agrega:

[…] esto nos hace recordar la tesis de La interpretación de los sueños según la cual la absurdidad en el sueño expresa escarnio e ironía. Por tanto, en la paranoia sirve a los mismos fines figurativos109.

Habría aquí un rasgo patognomónico del discurso paranoico —tanto hablado como escrito—: su imprecisión e inasibilidad, siendo estos dos términos los rasgos distintivos del trabajo de formación delirante. Recordemos en este nuevo contexto la «indeterminación paranoide» a la cual hacía referencia Freud a Jung en la correspondencia al hablar sobre el modo de escribir de Adler consignada más arriba en «Los 'componentes homosexuales' en las paranoias».

Retomando el hilo argumentativo, y en relación con el delirio de persecución con Flechsig, Freud postula que

[…] la persona a quien el delirio atribuye un poder y un influjo tan grandes […] es […] la misma que antes de contraerse la enfermedad poseía una significatividad de similar cuantía para la vida de sentimientos del paciente […]. Sostenemos que la intencionalidad del sentimiento es proyectada como un poder exterior, el tono de sentimiento es trastornado hacia lo contrario […], y que la persona ahora odiada y temida a causa de su persecución es alguien que alguna vez fue amado y venerado110.

Aquí nos adelanta algunos elementos sobre cómo explica el delirio persecutorio —temática plenamente desarrollada en el tercer capítulo del historial—; se trata de una «mudanza de sentimientos» que va del amor al odio. Esto estaría íntimamente relacionado con el agradecimiento que tanto Paul como Sabine sentían hacia Flechsig por sus servicios prestados durante su «primera enfermedad».

Los sueños que se presentan en el período de incubación de su enfermedad —entre el nombramiento y la asunción del cargo, de junio a octubre de 1893—, que tienen por contenido el retorno de su primera enfermedad, junto a la representación que le aflora en estado de duermevela sobre «lo hermosísimo que era sin duda ser una mujer sometida al acoplamiento», son interpretados —dada la «contigüidad inmediata»111 con la que se manifiestan— como una simpatía erótica hacia Flechsig:

[…] tenemos derecho a inferir que con el recuerdo de la enfermedad despertó también el del médico, y la postura femenina de la fantasía valía desde el comienzo para el médico. O quizás el sueño de que la enfermedad volvía tuvo simplemente el sentido de una añoranza: «Me gustaría volver a ver a Flechsig» […]. Quizá de ese estado quedó como resto una dependencia tierna respecto del médico, que ahora […] cobró refuerzo hasta elevarse a una simpatía erótica. Se le instaló enseguida un rechazo indignado de esa fantasía femenina […], pero en la grave psicosis que pronto estallaría, la fantasía femenina se iría imponiendo sin pausa, y apenas hace falta corregir un poco la indeterminación paranoica […] para colegir que el enfermo temía un abuso sexual de su médico. Un avance de libido homosexual fue entonces el ocasionamiento de esta afección. Es probable que desde el comienzo mismo su objeto fuera el médico Flechsig, y la revuelta contra esa moción libidinosa produjese el conflicto del cual se engendraron los fenómenos patológicos112.

Ahora bien, como se verá en el tercer capítulo del historial, no se trata aquí de la homosexualidad —insistimos— en el sentido común del término, en el sentido de una elección de objeto homosexual. Schreber mismo hace un templado distingo entre «el hombre Flechsig» y el «alma Flechsig», hecho que Freud redobla diciendo que «los psiquiatras deberían terminar por aprender de este

enfermo, que dentro de todo su delirio se empeña por no confundir el mundo de lo inconsciente con el mundo de la realidad»113, la Realität y la Wirklichkeit, respectivamente.

Este comentario es fundamental para reforzar la homología —en algunos puntos de carácter metodológica y en otros además subjetiva— entre sueño y delirio, ya que también en el delirio de Schreber Freud intenta descifrar lo inconsciente, que Schreber, por cierto, distingue muy bien de la realidad objetiva. El sujeto diferencia perfectamente que ciertos fenómenos que él siente no se corresponden con la persona real de carne y hueso de Flechsig, sino que se dan en relación con «su alma».

Retomando esta cuestión del «estallido de una moción homosexual» como aquello que encontramos en la base de la contracción de la enfermedad, Freud comenta aquí una decisiva «tormenta nerviosa»114 ligada a Sabine, la esposa de Paul. Este habría sido uno de los múltiples factores intervinientes en el estallido de dicha moción homosexual. Sabine toma unas breves vacaciones para reponerse ya que

[…] hasta entonces ella había pasado varias horas con él diariamente, y compartido sus almuerzos. Cuando volvió tras varios días de ausencia, lo encontró alterado, tristísimo, a punto tal que no quería verla más. «Decisiva para mi quiebra espiritual fue sobre todo una noche en la que tuve unas poluciones en número insólito (como media docena en la misma noche)115.

Freud relacionará este episodio, sobrevenido entre el nombramiento y la asunción al cargo de presidente de la corte, con «fantasías homosexuales que permanecieron inconscientes»116.

Otro de los factores intervinientes en el estallido de dicha moción homosexual está relacionado con la edad de Schreber —51 años—, dado que, según Freud, se trataba de una época crítica para la vida sexual, siendo así un terreno fértil para las predisposiciones patológicas que de él se siguen117.

A continuación, Freud intentará corroborar el supuesto de que la «simpatía hacia el médico», acaecida ocho años antes, se ha transformado —y por qué no decir

ahora desfigurado— en el comentado estallido pulsional homosexual. Aquí Freud pone en primer plano el proceso de transferencia, y lo plantea de la siguiente manera:

No es difícil que la sensación de simpatía hacia el médico proviniera de un «proceso de transferencia», por el cual una investidura de sentimiento […] es, en el enfermo, trasladada de una persona para él sustantiva a la del médico, en verdad indiferente, de suerte que este último aparece escogido como un sustituto, un subrogado de alguien mucho más próximo al enfermo. Dicho de manera más concreta: el médico le ha hecho recordar a la esencia de su hermano o de su padre, ha reencontrado en él a su hermano o a su padre118.

Freud descubre que tanto su padre como su hermano habían fallecido al momento de contraer su segunda enfermedad119. Ambos eran «bienaventurados» para ese entonces, porque ya habían fallecido. Veamos ahora, continuando con la cita, la interpretación que Freud hace de la palabra «bienaventurado», poniendo así en evidencia que la significación de este término, en el delirio de Schreber, alude a la simbolización de la muerte:

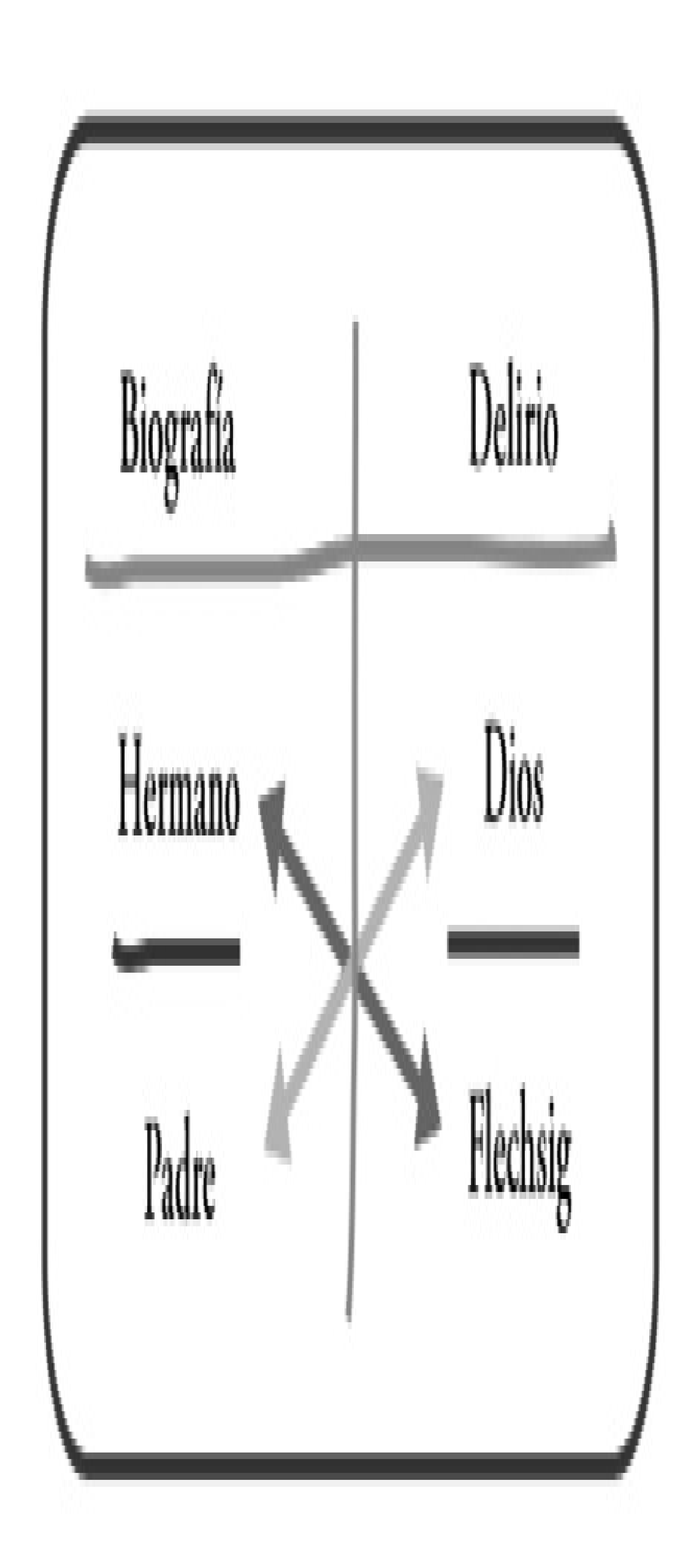
En interés de este ensayo explicativo, no pudo menos que parecerme digno de conocer si en la época en que el paciente contrajo la enfermedad su padre vivía aún, o si había tenido hermano y este pertenecía a los vivos o era un «bienaventurado». Me satisfizo, por eso, tropezar al fin en las Memorias, tras larga búsqueda, con un pasaje en que el enfermo aventa esa incertidumbre con las siguientes palabras: «La memoria de mi padre y de mi hermano […] me es tan sagrada como…», etc. […]. Por tanto, ambos habían fallecido ya en la época de la segunda enfermedad (¿quizá también en la de la primera?). Creo que ya no nos revolveremos más contra el supuesto de que la ocasión de contraer la enfermedad fue la emergencia de una fantasía de deseo femenina (homosexual pasiva), cuyo objeto era la persona del médico. La personalidad de Schreber le contrapuso una intensa resistencia, y la lucha defensiva […] escogió, por razones para nosotros desconocidas, la forma del delirio persecutorio. El ansiado devino entonces el perseguidor, y el contenido de la fantasía de deseo pasó a ser el de la

persecución120.

¿Pero acaso «bienaventurado» no es un intento de simbolización de la muerte del padre y del hermano? ¿No hay ahí un deseo y un esfuerzo de simbolización vehiculizado y puesto en acto en el trabajo de formación del delirio (Wahnbildungsarbeit)? Esta perspectiva podría llevar quizás a reconsiderar en qué medida los delirios paranoicos presentan una función homologable al trabajo de duelo (Trauersarbeit) en las psiconeurosis, temática que mencionamos pero que dejaremos fuera en este estudio.

Al hacer más preciso y detallado el análisis de la relación delirante de Schreber con su Dios, Freud descubre que este último —Dios— es un sustituto del padre —muerto—, así como Flechsig pareciera ser un sustituto del hermano muerto, Gustav. En este punto preciso podemos entrever que Freud utiliza, como clave de lectura o como lógica de la interpretación, una suerte de entrecruzamiento entre la «biografía» de Schreber y los personajes centrales de su delirio, siendo esta la sexta premisa metodológica:

Imagen 1


Biografía
Delirio
Hermano
Dios
Padre
Flechsig

Por otra parte, Freud agrega que

[…] para el enfermo, «Flechsig» y «Dios» se sitúan dentro de una misma serie […]. Si abarcamos el conjunto del delirio, el perseguidor se descompone en Flechsig y Dios, de igual modo el propio Flechsig se escinde después en dos personalidades, Flechsig «superior» y «medio» […]; y también Dios, en el Dios «inferior» y el «superior» […]121. Si el perseguidor Flechsig fue antaño una persona amada, tampoco Dios es más que el retorno de otra persona amada de parecido modo, pero probablemente más sustantiva […]. Esa otra persona no puede ser sino el padre, con lo cual Flechsig es esforzado […] hacia el papel del hermano […]. La raíz de aquella fantasía femenina que desató tanta resistencia en el enfermo habría sido, entonces, la añoranza por padre y hermano, que alcanzó un refuerzo erótico; de ellos, el segundo pasó por transferencia al médico Flechsig, mientras que con su reconducción al primero se alcanzó una nivelación de la lucha122.

Ahora bien, que la «raíz» de aquella «fantasía femenina» haya sido la «añoranza por padre y hermano», ¿no debería llevarnos a la conclusión de que la fuente principal de la misma es un duelo no elaborado —dos en este caso—, no simbolizado? La palabra que Etcheverry traduce como «añoranza» es Sehnsucht. Sehnsucht nach es tener «nostalgia de», «ansiar/añorar a alguien que no está», en este caso el padre y el hermano. Posteriormente esta añoranza o nostalgia por ambos familiares fallecidos «alcanza un refuerzo erótico». Una vez más, vemos que no se trata, en absoluto, de homosexualidad en el sentido común del término, ni de elección de objeto, sino de imposibilidad de perder, de un obstáculo insalvable para realizar un trabajo de duelo.

Queda abierta la pregunta de por qué ha pasado a primer plano, en la literatura analítica sobre el tema, la cuestión de la homosexualidad —con todos los problemas y reparos que esta interpretación conlleva—, en lugar de priorizar las investigaciones sobre la dificultad para simbolizar las pérdidas en las psicosis, vía que parece desprenderse naturalmente de la lectura freudiana de este caso y, por sobre todo, de lo que ocurre diariamente en la práctica clínica.

Por último, Freud analiza la relación de Schreber con el sol al que identifica muchas veces con Dios123. El hecho que la palabra «sol» en lengua alemana sea femenino y que se lo nombre como a una persona —die Sonne—124, ¿qué quiere decir? «El Sol […] no es otra cosa que un símbolo sublimado del padre» —dice Freud— apoyándose en este caso en el simbolismo del mito solar, establecido aquí con prescindencia del género gramatical125. Y en el párrafo inmediatamente siguiente Freud menciona a tres personas —dos pacientes suyos y a Nietzsche— que habían perdido al padre en edades tempranas. ¿Por qué estas menciones? Por otra parte, ¿qué significa el término «sublimado» cuando es aplicado a un elemento del delirio?

Freud establece así la serie paterna: Padre-hermano-Flechsig-Dios-Sol. Y destaca que Schreber —como lo señalamos más arriba— suele mostrar escarnio, increpación, amenazas, ironías e insultos ante los sustitutos paternos126. Por cierto, Freud parece haber descuidado la posibilidad de identificación con la madre-mujer capaz de procrear, lo que el delirio indica de forma más que evidente. ¿No es acaso el poder de la creación la fuerza más inapelable de lo materno?

El padre de Daniel Paul, a quien hemos mencionado unas páginas más arriba, el Dr. Daniel Gottlieb Moritz Schreber, fallece cuando Paul tiene 19 años. ¿Qué consecuencias teóricas y clínicas extraemos del hecho de que Gottlieb signifique literalmente «amor de Dios» o «querido de Dios»127? Freud lo menciona en una nota al pie, dejando quizás entrever que en ciertos aspectos del delirio, por ejemplo en el «hacerse amar por Dios», podría muy bien interpretarse como «hacerse amar por el Padre»128.

Por tanto también en el caso Schreber nos encontramos en el terreno bien familiar del complejo paterno129. Si la lucha con Flechsig se le revela al enfermo como un conflicto con Dios, nosotros no podemos menos que traducirlo a un conflicto infantil con el padre amado, conflicto del cual unos detalles que desconocemos han comandado el contenido del delirio. No falta nada del material que suele ser descubierto por el análisis en casos semejantes; todo está subrogado por alguna indicación. En estas vivencias infantiles el padre aparece como el perturbador de la satisfacción buscada por el niño […]. En el desenlace del delirio de Schreber, la fantasía sexual infantil celebra un triunfo grandioso; la voluptuosidad misma es dictada por el temor de Dios, y Dios mismo (el padre)

no deja de exigírsela al enfermo. La más temida amenaza del padre, la castración, ha prestado su material a la fantasía de deseo de la mudanza en mujer, combatida primero y aceptada después. La referencia a una culpa, encubierta por la formación sustitutiva «almicidio», es muy nítida […]. Las voces dicen, fundamentando en cierto modo la amenaza de castración: «En efecto, usted debe ser figurado como dado a vicios voluptuosos»130.

Parece que es la amenaza de castración misma lo que le retorna a Schreber en las voces y que los términos «almicidio» y «bienaventuranza» son palabras clave —«neologismos» en términos de Lacan— que conllevan el intento de simbolización de ciertos conflictos psíquicos: en el caso de «bienaventuranza», se intenta simbolizar la muerte del padre y del hermano, y en el de «almicidio», la culpa propia del goce incestuoso. Los neologismos son los puntos de capitonado del delirio precisamente porque albergan, muchas veces en forma condensada y vía la literalidad, la precipitación de algunas significaciones que intentan ser inscriptas simbólicamente.

Que algo «retorne en lo real» —siguiendo la lógica de Lacan en su seminario sobre Las psicosis— no significa que sea real en sí mismo: se ve claramente que esto sería incurrir en una contradicción teórica rotunda. El problema para Freud es la modalidad del retorno, y no el contenido del texto de las formaciones sintomáticas en sí mismo.

Y agrega más adelante en relación con el significado del delirio y al proceso de discernimiento o descifrado del mismo, que de lo que se trata es de:

[…] reconducir a sus fuentes numerosos detalles del delirio de Schreber y, así, discernir su significado […]. En cuanto a nosotros, no tenemos más remedio que conformarnos con un esbozo así, vago, del material infantil al que la paranoia contraída recurrió para figurar el conflicto actual.

Quizá tenga yo derecho a agregar todavía algo para fundamentar aquel conflicto que estalló en torno de la fantasía femenina de deseo. Sabemos que nuestra tarea es entramar el surgimiento de una fantasía de deseo con una frustración131 […], una privación en la vida real y objetiva. Ahora bien, Schreber nos confiesa una privación así. Su matrimonio, que él pinta dichoso en lo demás, no le dio hijos,

sobre todo no el hijo varón que lo habría consolado por la pérdida de padre y hermano, y hacia quien pudiera afluir la ternura homosexual insatisfecha. Su raza corría el riesgo de extinguirse, y parece que estaba bastante orgulloso de su linaje y familia […]. Acaso el doctor Schreber forjó la fantasía de que si él fuera mujer sería más apto para tener hijos, y así halló el camino para resituarse en la postura femenina frente al padre, de la primera infancia. Entonces, el posterior delirio, pospuesto de continuo al futuro, según el cual por su emasculación el mundo se poblaría de «hombres nuevos de espíritu schreberiano» […], estaba destinado a remediar su falta de hijos132.

Aquí localizamos lo que podría ser una precisión respecto a lo que llamamos la sexta premisa metodológica, aquella que establecía un entrecruzamiento o una serie de correspondencias entre biografía y delirio: «sabemos que nuestra tarea es entramar el surgimiento de una fantasía de deseo con una frustración […], una privación en la vida real y objetiva».

Queda entonces suficientemente destacado que de lo que se trata a lo largo de todo el historial de Schreber es de la realización, del cumplimiento del deseo de procreación133, aunque dicho deseo se manifieste por medio del delirio de emasculación, que es el triunfo de la fantasía de deseo femenina. Pero lo que aquí triunfa es lo materno, no la homosexualidad, si seguimos en detalle la lógica del delirio. Sostener lo opuesto sería, en nuestra opinión, confundir lo consciente con lo inconsciente, lo manifiesto con lo latente.

Sintetizando, los factores que llevan al estallido de la moción homosexual (ocasionamiento) en Schreber son: la relación transferencial con Flechsig, el viaje de la esposa, la bisexualidad constitutiva de todo ser humano y esta suerte de «climaterio» masculino. Pero también habría que agregar que las muertes de su padre y su hermano han cumplido aquí un papel fundamental, lo mismo que su incapacidad para tener hijos, ya que eso le hubiera permitido colocar sus mociones libidinales homosexuales insatisfechas, invistiendo nuevos objetos. Aquí encontramos en forma resumida todas las sobredeterminaciones de los síntomas, que bien podrían ser distribuidas en la ecuación etiológica de las «series complementarias».

Acerca del mecanismo paranoico

El tercer capítulo del historial se titula «Acerca del mecanismo paranoico» y nos ofrece, ya al principio, una serie de aclaraciones sobre este controvertido asunto de las mociones homosexuales. Freud comienza el apartado intentando responder una difícil pregunta: ¿cuál es la especificidad psicopatológica de la paranoia? Hay que situar esta especificidad en

[…] la particular forma de manifestarse los síntomas […]. Diríamos que el carácter paranoico reside en que para defenderse de una fantasía de deseo homosexual se reacciona, precisamente, con un delirio de persecución de esa clase134.

Y unas líneas más abajo añade:

Ocurre que en la paranoia la etiología sexual no es, en modo alguno, evidente; en cambio, en su causación resaltan de manera llamativa mortificaciones y relegamientos sociales, sobre todo en el varón. Ahora bien, apenas hace falta ahondar un poco para discernir en estos perjuicios sociales, como lo genuinamente eficaz, la participación de los componentes homosexuales de la vida de sentimientos135.

Aquí hay otro punto muy importante a resaltar. Freud intentará demostrar, retomando ciertos desarrollos de los Tres ensayos de teoría sexual, que todo lazo social está fundado en la pulsión sexual, ya que las «pulsiones sociales» no son otra cosa que el resultado de la sublimación del erotismo, de la pulsión sexual pura, por así decir; y el delirio de persecución paranoico ilustra cabalmente esto último:

Es lícito poner en tela de juicio que los vínculos de sentimiento de un individuo con sus prójimos en la vida social tengan que ver con el erotismo, sea desde el punto de vista fáctico o el genético. Por regla general, el delirio descubre esos vínculos y reconduce el sentimiento social a su raíz en el deseo erótico sensual grosero. Tampoco el doctor Schreber, cuyo delirio culmina en una fantasía de deseo homosexual que es imposible desconocer, había presentado mientras estuvo sano […] indicio alguno de homosexualidad en el sentido vulgar136.

En este historial, publicado en 1911, vemos ya aparecer algunas nociones que serán plenamente desplegadas dos años más tarde en Introducción del narcisismo (1914). Pensamos que el título completo del ensayo bien podría ser «Introducción del narcisismo en la teoría de la libido». La libido tendría una historia evolutiva que va del «autoerotismo» a la «elección heterosexual de objeto», pasando antes por una organización libidinal «narcisista». En este contexto eso significa que el «sí-mismo» (Selbst) se toma como objeto de amor de la libido, es investido energéticamente, se gana a sí mismo como objeto de amor sintetizando, reuniendo las pulsiones sexuales de actividad autoerótica, tomando al cuerpo propio antes de poder «ocupar» (Besetzung) —que aquí significa cargar e investir energéticamente— esa energía en una persona ajena. Es en este sentido específico que Freud habla de «aspiraciones» o «mociones» homosexuales:

Tras alcanzar la elección de objeto heterosexual, las aspiraciones homosexuales no son —como se podría pensar— canceladas ni puestas en suspenso, sino meramente esforzadas a apartarse de la meta sexual y conducidas a nuevas aplicaciones. Se conjugan entonces con sectores de las pulsiones yoicas para constituir con ellas, como componentes «apuntalados», las pulsiones sociales, y gestan así la contribución del erotismo a la amistad, la camaradería, el sentido comunitario y el amor universal por la humanidad137.

Parece que cuando Freud habla de las mociones homosexuales se refiere entonces a aquello que configura todo lazo social, en tanto queda inhibida la pulsión sexual pura: la amistad, la camaradería, el sentido comunitario y el amor

por la humanidad. ¿Será casual que sean precisamente estos modos de la pulsión social lo que el paranoico perseguido no puede a veces siquiera concebir? Todo indica que no, y probablemente esta aserción sea material de reflexión a la hora de intentar responder, por ejemplo, por qué es tan habitual y frecuente que los delirios de persecución aparezcan ligados a los vecinos o al prójimo en general.

Las llamadas pulsiones sociales no son otra cosa que el resultado de la «sublimación del erotismo»138. Esto significa que la sexualidad infantil está completamente regida por la pulsión sexual casi en estado puro, y solo con posterioridad al sepultamiento del complejo de Edipo aparece la sublimación como aquel mecanismo que permite conjugar, integrar al erotismo con las pulsiones yoicas, apuntalando a estas últimas y configurando así un lazo no erotizado con el Otro. A esto se refiere Freud al hablar de una «corriente tierna» y una «corriente sensual» de la pulsión sexual139.

La «regla general» que encuentra Freud es que el delirio descubre esos vínculos y reconduce el sentimiento social a su raíz en el deseo erótico sensual grosero, lo que es lo mismo que decir que hay un fracaso manifiesto de la sublimación140, el mecanismo que permite la instalación de los diques psíquicos junto al asco, la vergüenza y la moral, siguiendo los postulados de los Tres ensayos de teoría sexual 141.

De estas precisiones se desprende que el problema aquí no es la elección de objeto —si esta era homo o heterosexual—, sino que se trata de la teoría de la libido, aplicada a la elucidación del delirio. Por ende, se trata de un problema energético, que también puede manifestarse efectivamente a través de las elecciones de objeto.

Este itinerario lo lleva a Freud a formular una explicación económica del proceso psicótico de Schreber, apoyándose en la doctrina de los estadios de desarrollo de la psicosexualidad, es decir en la teoría de la libido:

En Tres ensayos de teoría sexual formulé la opinión de que cada estadio de desarrollo de la psicosexualidad ofrece una posibilidad de «fijación» y, así, un lugar de predisposición. Personas que no se han soltado por completo del estadio del narcisismo, vale decir, que poseen {besitzen} allí una fijación que puede tener el efecto de una predisposición patológica, están expuestas al peligro de

que una marea alta de libido que no encuentre otro decurso someta sus pulsiones sociales a la sexualización, y de ese modo deshaga las sublimaciones que había adquirido en su desarrollo. A semejante resultado puede llevar todo cuanto provoque una corriente retrocedente de la libido («regresión»); tanto, por un lado, un refuerzo colateral por desengaño con la mujer, una retroestasis directa por fracasos en los vínculos sociales con el hombre —casos ambos de «frustración»—, como, por otro lado, un acrecentamiento general de la libido demasiado violento para que pueda hallar tramitación por los caminos ya abiertos, y que por eso rompe el dique en el punto más endeble del edificio. Puesto que en nuestros análisis hallamos que los paranoicos procuran defenderse de una sexualización así de sus investiduras pulsionales sociales, nos vemos llevados a suponer que el punto débil de su desarrollo ha de buscarse en el tramo entre autoerotismo, narcisismo y homosexualidad, y allí se situará su predisposición patológica142.

Hasta aquí podríamos decir que el modelo etiopatogénico se basa exclusivamente en la vertiente energético-libidinal de la represión. En este sentido —energético—, el delirio «deshace las sublimaciones» y «disuelve las condensaciones e identificaciones emprendidas en la fantasía inconsciente».

Es decir que habría tres fases en este proceso represivo:

La primera fase consiste en la fijación, precursora y condición de cada represión. «Fijación» significa que «una pulsión o componente pulsional […] permanece en un estadio más infantil […]. En tales fijaciones de las pulsiones reside la predisposición a enfermar».

La segunda fase es la represión propiamente dicha. Ella parte de los sistemas del yo de desarrollo más alto, susceptibles de conciencia, y en verdad puede ser descrita como un «esfuerzo de dar caza» {Nachdrängen143}. Impresiona como un proceso esencialmente activo, mientras que la fijación se presenta como un retardo en verdad pasivo. A la represión sucumben los retoños psíquicos de aquellas pulsiones que primariamente se retrasaron.

Como tercera fase, y «la más sustantiva para los fenómenos patológicos, cabe mencionar el fracaso de la represión, la irrupción, el retorno de lo reprimido. Tal

irrupción se produce desde el lugar de la fijación y tiene por contenido una regresión del desarrollo libidinal hasta ese lugar».

Podemos ahora localizar los términos fundamentales de este modelo etiopatogénico en la imagen 2, ubicado en la página siguiente.

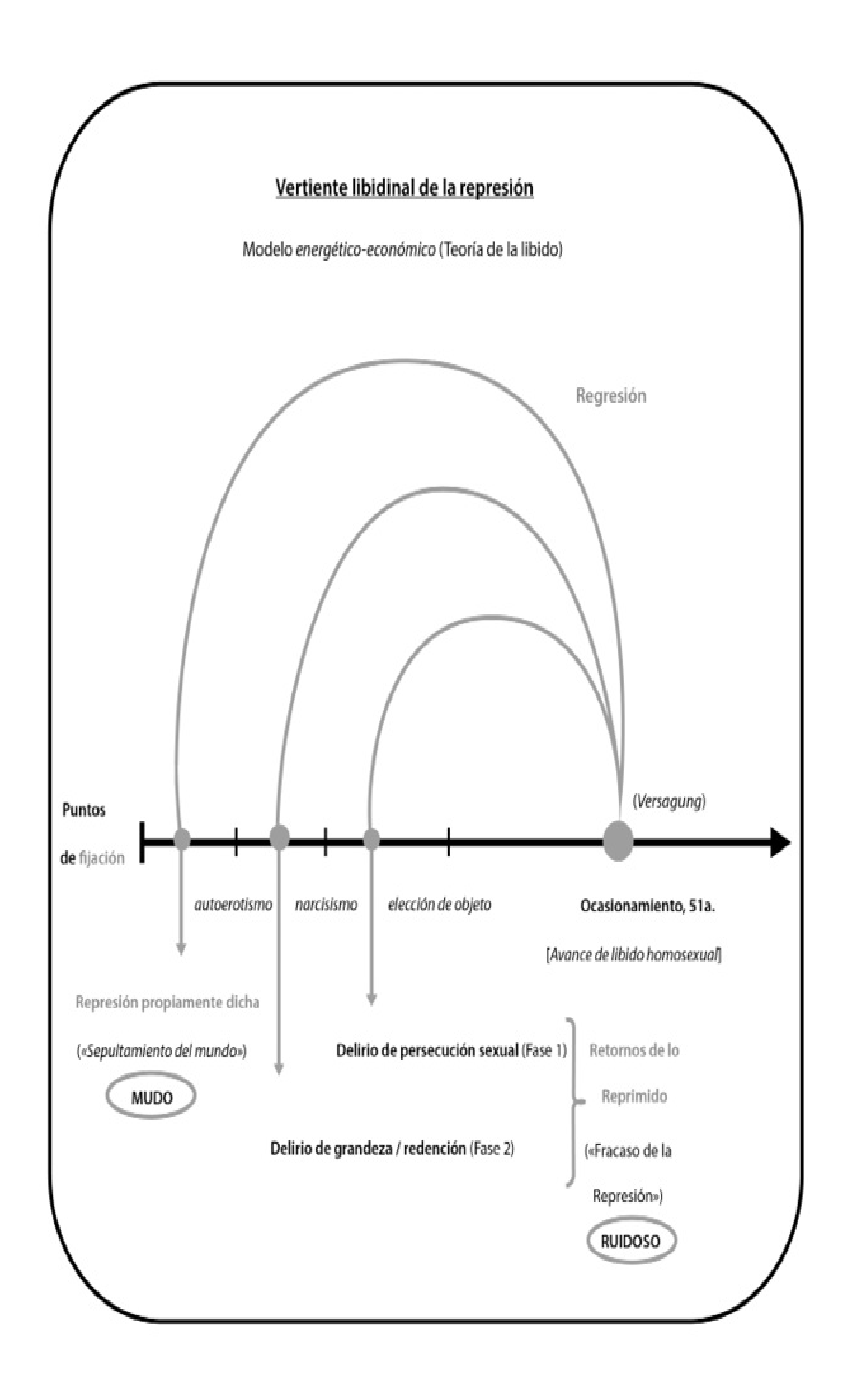
Es esta misma teoría de la libido la que le permite a Freud analizar una singular manifestación sintomática en el apogeo de la enfermedad de Schreber. Se trata de

[…] la convicción sobre una gran catástrofe, un sepultamiento {fin} del mundo. Voces le decían que estaba perdida la obra de un pasado de 14 000 años, a la Tierra no le quedaban sino 212 años de vida […]; en el último período de su estadía en el instituto de Flechsig consideraba ya trascurrido ese lapso. Él mismo era el «único hombre real que quedaba», y a las pocas figuras humanas que aun veía —el médico, los enfermeros y pacientes— las declaraba «hombres de milagro, improvisados de apuro». De tiempo en tiempo se abría paso también la corriente recíproca; le presentaban una hoja de periódico donde se leía la noticia de su propia muerte […], él había sido hechizado en una figura segunda, inferior, y fallecido mansamente en esa figura un buen día […]. Pero la plasmación del delirio que retenía al yo y sacrificaba al mundo demostró ser con mucho la más potente144.

Este tipo de catástrofe del mundo no es, según Freud, algo excepcional, sino más bien lo contrario: se trata de un estadio típico y frecuente en las paranoias145. Y explica este fenómeno diciendo que

[…] el enfermo ha sustraído de las personas de su entorno, y del mundo exterior en general, la investidura libidinal que hasta entonces les había dirigido; con ello, todo se le ha vuelto indiferente y sin envolvimiento para él […]. El sepultamiento del mundo es la proyección de esta catástrofe interior; su mundo subjetivo se ha sepultado desde que él le ha sustraído su amor146.

Imagen 2


Vertiente libidinal de la represión
Modelo energético-económico (Teoría de la libido)
Regresión
(Versagung)
Puntos
de fijación
autoerotismo
narcisismo
elección de objeto
Ocasionamiento, 51a.
[Avance de libido homosexual]
Represión propiamente dicha
(«Sepultamiento del mundo»)
MUDO
Delirio de persecución sexual (Fase 1)
Delirio de grandeza / redención (Fase 2)
Retornos de lo
Reprimido
(«Fracaso de la
Represión»)
RUIDOSO

El delirio paranoico permite, posteriormente, reconstruir un mundo habitable, un mundo edificado nuevamente mediante el «trabajo de su delirio»147. Incluso Freud afirma que:

Lo que nosotros consideramos la producción patológica, la formación delirante (Wahnbildung) es, en realidad, el intento de restablecimiento, la reconstrucción. Tras la catástrofe ella se logra más o menos bien, nunca por completo […]. Pero el hombre ha recuperado un vínculo con las personas y cosas del mundo, un vínculo a menudo muy intenso […]. Diremos pues: el proceso de la represión propiamente dicha consiste en un desasimiento de personas —y cosas— antes amadas. Se cumple mudo; no recibimos noticia alguna de él, nos vemos precisados a inferirlo de los procesos subsiguientes. Lo que se nos hace notar ruidoso es el proceso de restablecimiento, que deshace la represión y reconduce la libido a las personas por ella abandonadas. En la paranoia, este proceso se cumple por el camino de la proyección. No era correcto decir que la sensación interiormente sofocada es proyectada hacia afuera; más bien inteligimos que lo cancelado adentro retorna desde afuera148.

Destaquemos que la «cancelación» de la cual habla Freud se refiere a abolir, a revocar la investidura libidinal; a eso se refiere el «desasimiento», que puede ser parcial o total149. Pero sucede que la llamada «soltura libidinal» o «desasimiento de la libido» parece ser «el mecanismo esencial y regular de toda represión», por lo tanto sigue haciendo falta «un carácter particular que diferencie el desasimiento paranoico de la libido de otras variedades de ese mismo proceso».

La apuesta de Freud es proponer que en la paranoia la libido sustraída a los objetos «se vuelca al yo», y esto se hace evidente en las diversas proporciones de delirio de grandeza que toda paranoia exhibe:

[…] de ahí inferimos que en la paranoia la libido liberada se vuelca al yo, se aplica a la magnificación del yo. Así se vuelve a alcanzar el estadio del

narcisismo […] en el cual el yo propio era el único objeto sexual150.

Esto lo lleva a Freud a concluir que los paranoicos «conllevan una fijación en el narcisismo, y declaramos que el retroceso desde la homosexualidad sublimada hasta el narcisismo indica el monto de la regresión característica de la paranoia».

A su vez, la noción de un «desasimiento parcial» de la libido permite leer, energéticamente, lo que luego se manifiesta clínicamente —ya en el discurso— como delirio de persecución sexual (Fase 1, imagen 2). Esta soltura parcial suele ser la que induce, en determinados momentos, a la soltura general, por eso la fantasía de fin del mundo adviene posteriormente al delirio persecutorio, coincidiendo con el delirio de grandeza (Fase 2, imagen 2) en un punto y excediéndolo en otros ya que la libido retrocede aún más hasta las fijaciones autoeróticas151. Ahora bien, este itinerario arroja a las formulaciones y conjeturas energéticas en los umbrales de otro problema fundamental a dilucidar en las paranoias: el de la operatoria y la dinámica de las investiduras yoicas152. Freud sostuvo que

[…] no se puede desechar la posibilidad de que las perturbaciones libidinales ejerzan unos efectos de contragolpe sobre las investiduras yoicas, como tampoco lo inverso, a saber, que alteraciones anormales en el interior del yo produzcan la perturbación secundaria o inducida de los procesos libidinales. Y aún es probable que procesos de esta índole constituyan el carácter diferenciador de la psicosis153.

Lo que Freud no puede terminar de precisar desde la dimensión energético-libidinal de la represión, lo logrará haciendo un agregado a estas tesis, afirmando implícitamente que dicho «yo» necesariamente se expresa y manifiesta por medio de «frases». Es decir que hay una ineludible dimensión semántica de los delirios, y esta perspectiva desemboca en el planteo de una vertiente gramatical de la represión, ya que no tenemos un acceso directo a la dimensión energético-libidinal en sí misma. No olvidemos, por otra parte, que Freud se enfrentó a un texto escrito, a partir de lo cual desprende —interpretación mediante— todo lo antedicho sobre la dimensión libidinal de dichos fenómenos:

Los «rayos de Dios» de Schreber, compuestos por la condensación de rayos solares, haces nerviosos y espermatozoides […], no son sino las investiduras libidinales figuradas como cosas y proyectadas hacia afuera, y prestan a su delirio una llamativa coincidencia con nuestra teoría154.

Entonces, lo que hasta ahora no ha podido ser despejado desde la teoría de la libido, desde la energética, será abordado desde un ángulo nuevo: la dimensión textual. Pero ¿de qué manera?

Freud traduce aquel «avance de libido homosexual» en la frase «Yo [un varón] lo amo [a un varón]»155, y a partir de cuatro modos posibles de «contradecir» esta frase, circunscribirá y distinguirá las cuatro grandes formas clínicas de la paranoia: los delirios de persecución, la erotomanía, los delirios de celos y los delirios de grandeza.

En el delirio de persecución, el «Yo lo amo» es contradicho por «Yo no lo amo»; «pues yo lo odio». Pero Freud sostiene que esto no puede devenirle consciente al paranoico en esta forma:

[…] el mecanismo de la formación de síntoma en la paranoia exige que la percepción interna, el sentimiento, sea sustituida por una percepción de afuera. Así, la frase «pues yo lo odio» se muda, por proyección, en esta otra: «Él me odia (me persigue)», lo cual me justificará después para odiarlo156.

Como se puede notar, la desfiguración aquí consiste en una mudanza de afecto157, del amor al odio y, por ende, el delirio de persecución contradice al verbo «amar», siempre en relación con el sintagma fundamental «Yo [un varón] lo amo [a un varón]», que funciona como un germen o núcleo semántico y lógico a partir del cual se van produciendo las distintas variaciones y matices.

En el delirio erotomaníaco, el «Yo lo amo» es contradicho de la siguiente manera: «Yo no lo amo - pues yo la amo», «y aquella misma compulsión de

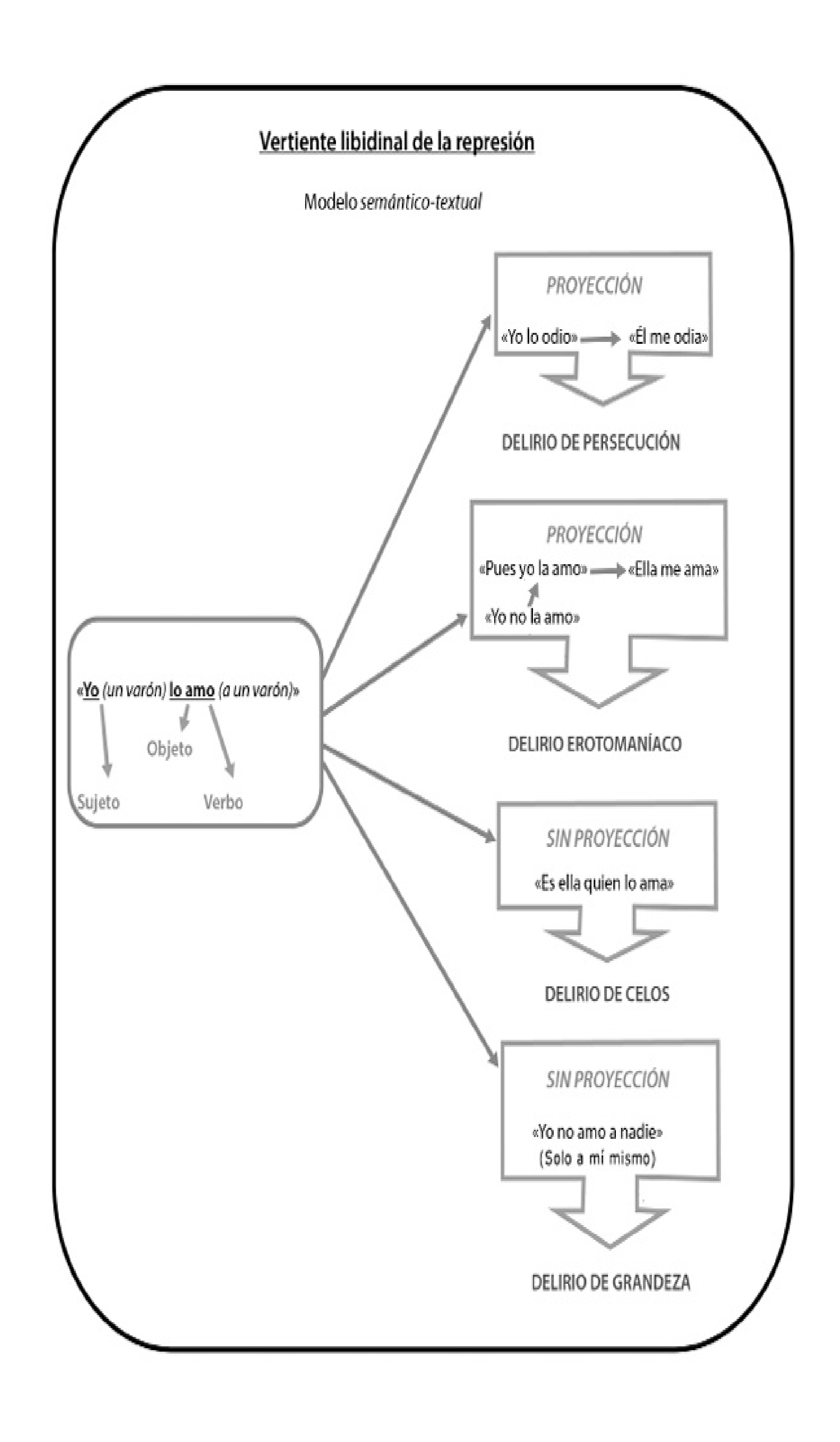
proyectar» muda la frase a la siguiente: «Yo noto que ella me ama». Aquí, el «ser amado» viene, nuevamente, «desde afuera». Así, la erotomanía contradice el objeto de la frase: de «lo» a «la».

El delirio de celos del alcohólico, nos muestra que «Yo lo amo» es contradicho siguiendo una tercera variedad defensiva: «No yo amo al varón - es ella quien lo ama»; «es fuerza que aquí falte la desfiguración proyectiva, porque con el cambio de vía158 del sujeto que ama el proceso es arrojado sin más fuera del yo»159. El delirio de celos parece entonces contradecir el sujeto de la frase, de «yo» a «ella». Aquí no hay desfiguración proyectiva porque simplemente no es necesario desfigurar nada, ya que el sujeto mismo es arrojado fuera del yo. No es necesaria la desfiguración porque «aquello» le sucede a otro, a «ella» en este caso, y por eso Freud sostiene que «el proceso mismo es arrojado fuera del yo»160.

Por último, en el delirio de grandeza se contradice la frase íntegra: «Yo no amo en absoluto, y no amo a nadie», frase equivalente a «Yo me amo solo a mí», por eso el delirio de grandeza puede concebirse como una «sobreestimación sexual del yo propio».

Localicemos ahora estos elementos en la imagen 3:

Imagen 3


Vertiente libidinal de la represión
Modelo semántico-textual
PROYECCIÓN
«Yo lo odio»
«Él me odia»
DELIRIO DE PERSECUCIÓN
PROYECCIÓN
«Pues yo la amo»
«Ella me ama»
«Yo no la amo»
DELIRIO EROTOMANÍACO
«Yo (un varón) lo amo (a un varón)»
Objeto
Sujeto
Verbo
SIN PROYECCIÓN
«Es ella quien lo ama»
DELIRIO DE CELOS
SIN PROYECCIÓN
«Yo no amo a nadie»
(Solo a mí mismo)
DELIRIO DE GRANDEZA

El examen de la vertiente gramatical de la represión lo lleva a Freud a concluir que, si bien la «proyección» no es el mecanismo patognomónico de todas las paranoias, sí es atinado explicar al menos el delirio de persecución desde esta perspectiva161.

Metodología y construcción del caso Schreber

Luego de haber expuesto detalladamente el historial freudiano, intentemos ahora ensayar una lectura que permita recolectar y descubrir las premisas metodológicas fundamentales que vertebran el mismo, para luego, en los apartados siguientes, poder analizarlas desde la perspectiva de la hermenéutica textual de P. Ricœur. Esta explicitación opera como el paso inmediatamente anterior en la transición hacia la elucidación epistemológica del mismo. Era necesario desgranar, una a una, las premisas que Freud formula en su proceso interpretativo que, como puede observarse, es mucho más complejo de lo que aparentaba a primera vista.

No podemos conformarnos con lecturas superficiales; son esas mismas lecturas las que han mantenido en silencio el procedimiento metodológico freudiano, abonando la supuesta fragilidad científica del psicoanálisis.

Primera premisa metodológica

La primera premisa metodológica, y quizás la más importante, es la que establece que «es lícito tomar el informe escrito o el historial clínico impreso como un sustituto del conocimiento personal», debido a la premisa de que no es posible forzar las resistencias internas de los paranoicos. Esta primera afirmación metodológica es fundacional ya que es la que pretende justificar la sustitución del encuentro personal con Schreber por el análisis e interpretación de un texto escrito. A esta premisa metodológica primera, fundante de todas las demás —todas ellas la presuponen—, se le agregan otras complementarias que la apuntalan, sostienen y amplían, a la vez que le van otorgando cada vez mayor precisión y ajuste conceptual.

Por ejemplo, la siguiente: los paranoicos poseen la «peculiaridad de traslucir,

aunque en forma desfigurada, justamente aquello que los otros neuróticos esconden como secreto». Esto presupone que la paranoia también está regida por mecanismos inconscientes que muestran aquellos «elementos traslúcidos (besäβen)» que son presentados en forma «desfigurada» (entsteller). Ubicábamos en el apartado anterior, al indicar y localizar esta primera premisa, que no quedaba claro qué quiere decir Freud al referirse a «aquello que los otros neuróticos esconden como secreto».

Aquí nos inclinaremos a sostener la idea de que esta afirmación apunta al modo de operación de las resistencias interiores (inneren Widerstände) en la paranoia. Recordemos la cita:

[…] puesto que a los paranoicos no se los puede compeler a que venzan sus resistencias interiores, y dicen solo lo que quieren decir, en el caso de esta afección es lícito tomar el informe escrito o el historial clínico impreso como un sustituto del conocimiento personal.

Pero si sustituimos el encuentro personal por la interpretación del informe escrito, debemos preguntarnos qué es lo que sustituye aquí al método psicoanalítico basado en el cara a cara, la asociación libre. Es en esta grieta donde iremos, progresivamente, insertando el concepto de «texto» de Ricœur. Pero para mostrar su utilidad y pertinencia, primero es necesario delimitar con precisión cuáles son los impasses metodológicos que podrían solicitarlo.

Aclaremos, por otro lado, que Freud nunca dice que los paranoicos no poseen resistencias interiores, sino que alcanza con interpretar el texto, ya que no se hubiera podido ir más lejos —interpretando— que lo ya escrito, que lo ya dicho; a esto nos referíamos con que aquí no habría un «más allá del texto». Para afirmar esto último Freud se apoya en el simple hecho de que fue Schreber mismo quien deseó y decidió publicar las Memorias. Este mismo deseo es utilizado por Freud, casi implícitamente, como otro de los pilares argumentativos que justifican su modo de abordaje del texto: que Schreber deseó publicarlo.

Esta misma maniobra interpretativa que implica ocuparnos exclusivamente de un texto escrito, es entonces la que desemboca en la pregunta por el esclarecimiento y la delimitación de los caminos metodológicos que permiten desandar la

llamada «desfiguración». Queda, ahora sí, debidamente justificada la afirmación de que se trata del abordaje de la «desfiguración textual».

Señalemos también que este procedimiento deja sin cuestionar lo que parece ser un límite en el pensamiento de Freud: que los paranoicos no pueden ir más lejos en el vencimiento de sus resistencias. Sin embargo, no es necesario presuponer esto último para dilucidar el método de interpretación de un texto escrito, pudiendo dejarse abierta la pregunta de si Schreber, habiendo sido analizado personalmente por Freud, hubiera podido extraer otras interpretaciones sobre su propio escrito, pero ya hablando sobre el mismo, construyendo un camino de ida y vuelta que fuera del texto escrito a las asociaciones producidas en presencia del analista. Nuestra experiencia clínica ha corroborado, en múltiples ocasiones, la utilidad de este procedimiento cuando recibimos textos escritos que son presentados como segmentos, momentos o ilustraciones de determinadas secuencias del proceso de la cura.

Por otra parte, tampoco es cierto que los paranoicos se vean imposibilitados de vencer sus resistencias interiores. En muchas ocasiones, dichas resistencias se diluyen a medida que son sistemáticamente deconstruidas e interpretadas en la relación analítica. Uno de los recursos que hemos encontrado de la mayor utilidad es el humor, como una torsión posible en el sentido típicamente coagulado de los delirios paranoicos. Es también muy habitual que dichas resistencias aparezcan articuladas, consciente o inconscientemente, con la profunda desconfianza que suelen presentar estos pacientes y, al investigar su biografía, el clínico podrá repetir la experiencia de descubrir que el paranoico tenía sus buenas razones para no confiar en los vínculos en general, y las encontramos habitualmente en las inmediaciones de la familia, de sus «prójimos».

Es decir que el problema metodológico no tendría por qué tratarse de un problema planteado en términos de disyunción: «o hablado o escrito», sino que bien podría haberse dado el caso —como la clínica cotidiana con paranoicos lo demuestra— de poder preguntarle a Schreber por lo que había escrito, complementando la asociación libre con lo descifrado por medio de la interpretación textual. Pero este modo integrador de concebir esto último —lo hablado y lo escrito— parece haber sido repetidamente descuidado en las elaboraciones teóricas sobre el tema.

Por qué no extraer, además, otra conjetura: ¿y si fuera que a los paranoicos les es

más sencillo vencer sus resistencias interiores escribiendo que hablando? Y si así fuera, ¿cómo podría explicarse esto último? ¿Acaso esto no puede deberse al efecto de «fijación» de las significaciones que ofrece lo escrito?162 Nos referimos precisamente a que una de las funciones del delirio paranoico —y el de Schreber no es una excepción— es precisamente coagular una significación, hacerla preferentemente irrevocable, disminuyendo la ambigüedad interpretativa —la duplicidad en la significación— a la que usualmente se ve sometido. Escribir, para Schreber, pudo entonces haber sido además una manera de reducir dicha ambigüedad de las significaciones, propia de las manifestaciones patológicas de estas posiciones subjetivas.

Segunda premisa metodológica

La segunda premisa metodológica se nos presenta desdoblada en dos elementos que merecen ser distinguidos, donde el primero es presentado como un axioma, es decir un postulado general y universal en cuanto al estudio de la subjetividad psicótica: por un lado, implica afirmar que incluso los delirios paranoicos, por más extravagantes que sean, se originan en mociones pulsionales que son, según Freud, universales:

[…] el psicoanalista trae […] la conjetura de que aun formaciones de pensamiento tan extravagantes, tan apartadas del pensar ordinario de los hombres —es decir las formaciones delirantes—, se han originado en las mociones más universales y comprensibles de la vida anímica.

El segundo elemento —que es más específicamente la premisa metodológica per se— apunta al deseo de conocer cómo y por qué motivos es que estas mociones pulsionales se han transformado en aquel modo de presentación, es decir en la formación delirante. «Con ese propósito —sigue Freud— [el analista] ahondará de buena gana en la historia de desarrollo así como en los detalles del delirio». Ahondar en la historia de desarrollo apunta al estudio minucioso de los acontecimientos biográficos de Schreber e incluye todos los elementos del

material que aparecen relacionados con ciertos detalles del delirio, especialmente los que insisten y se repiten más frecuentemente. Y es exacta y precisamente en este punto donde hemos encontrado un método de interpretación en la clínica de las psicosis.

Lo que aquí es denominado como «formaciones delirantes» está en relación con una hipótesis todavía poco explorada en Freud, y que consiste en dilucidar los efectos subjetivos y concretos que son los productos del entrecruzamiento entre ontogenia y filogenia —la historia de un individuo en particular y su articulación con la de su especie—, idea inspirada en el naturalista francés J. B. Lamarck, pero que es aplicada por Freud a las formaciones simbólicas —la cultura— atinentes, según los textos, tanto a la vida anímica de los psicóticos, de los niños y de los neuróticos, como a la de los pueblos primitivos; perspectiva que desemboca en fructíferos entrecruzamientos entre psicoanálisis, antropología, mitología, arqueología, etc. Estas tesis freudianas pueden pesquisarse en diversos lugares: por ejemplo, en Tótem y tabú o Introducción del narcisismo, por solo mencionar algunos textos cronológica y conceptualmente cercanos a los desarrollos del caso Schreber en 1911. Esta es la misma tesis que le permite a Freud fundamentar a su vez las fantasías originarias, ya que estas no dependen de la historia de cada individuo singular, sino que son presentadas como fantasías universales, independientes de las vivencias y de los contextos biográficos.

Sintetizando: la idea de que «lo que no se recuerda se repite en actos» —por citar una evidente conclusión que puede desprenderse de «Recordar, repetir y reelaborar», solo por mencionar uno de los textos principales de los Trabajos sobre técnica psicoanalítica—, es válida también entre las generaciones de una familia y las vicisitudes de su árbol genealógico (cabe detener aquí nuestra atención especialmente en Gustav, el hermano mayor de Schreber), o en lo referido a la historia de un pueblo. Pero no nos detendremos en estos temas, ya que claramente requieren un estudio pormenorizado. Sí señalaremos que son estos conceptos los que justifican interesarse en la historia del desarrollo y en los detalles del delirio, ya que aquí encontraremos las mociones más universales y comprensibles de la vida anímica.

Tercera premisa metodológica

La tercera premisa metodológica retoma precisamente esta cuestión de «lo que se repite», pero en el texto. Recordemos entonces que hay ciertas palabras clave en el texto de Schreber: almicidio, rayos de Dios, mudanza en mujer, bienaventuranza, almas examinadas, lenguaje fundamental, nervios y voluptuosidad. De todas ellas, Freud destaca especialmente la mudanza en mujer, por ser el elemento más llamativo e insistente en el escrito. De hecho, este elemento funciona para Freud como la piedra angular de todo el proceso de su interpretación.

Esta premisa solicita entonces tomar con especial atención y máximo detalle los fragmentos del texto que se repiten e insisten con más frecuencia. Es siguiendo esta lógica como llega Freud a colocar en primer plano a la mudanza en mujer, por el tratamiento que recibe este elemento en el texto, más allá del sentido o significación que se le pueda atribuir. Esto implica, en un principio, destacar los aspectos formales del discurso por sobre el contenido de este. En términos de Benveniste: otorgarle mayor relevancia a la enunciación —en primer lugar— que a los enunciados mismos —los cuales Freud interpretará posteriormente—. Por eso Freud llama a la mudanza en mujer el punctum saliens, el primer germen de la formación delirante y el único elemento, además, que perdura posteriormente al restablecimiento.

Cuarta premisa metodológica

La cuarta premisa metodológica, ubicada casi a modo de obertura del segundo capítulo del historial, distingue dos ángulos para abordar el texto schreberiano: el primero, apunta a interpretar directamente las frases delirantes tal como aparecen en el texto y, el segundo, apunta a estudiar los acontecimientos fácticos, ubicables en la realidad material objetiva, que operan como desencadenantes de las crisis. Esta estrategia es la que permite ubicar «los consabidos complejos y fuerzas pulsionales de la vida anímica». ¿Y acaso no hallamos aquí operando nuevamente a los dos conceptos de realidad —la Wirklichkeit y la Realität— que ubicábamos en las «Formulaciones»?

Pero además Freud sostiene que Schreber «nos pone las claves en la mano»,

agregando a una frase delirante, una elucidación, una cita o un ejemplo, o bien negando una semejanza que a él mismo se le ocurre. Ciertas frases en el texto le permiten a Freud operar un desciframiento, dejándose guiar entonces por las propias explicaciones, citas y ejemplos que el mismo Schreber aporta.

En algunas ocasiones, Freud parece, además, apelar al modo de funcionamiento de la negación163 como otro recurso válido a la hora de descifrar el texto, especialmente cuando se refiere a aquellas ocasiones en que basta con retirar las «impugnaciones expresas» que le surgen a Schreber ante ciertas semejanzas asociativas.

Cabe señalar que el uso de las semejanzas como método de interpretación es una técnica muy antigua que puede, como mínimo, remontarse al pensamiento de Aristóteles, especialmente a sus escritos sobre técnica de interpretación de sueños164. Esta secuencia concluye provisionalmente, entonces, en la traducción (Übersetzung) buscada.

¿Pero de qué tipo de traducción se trata? Es en este punto que ubicábamos cómo Freud no hace otra cosa que desandar, recorrer en sentido regrediente los métodos de desfiguración del modo de expresión paranoico para poder así reconducirlos a los ya conocidos complejos ubicables en otras neurosis, por ejemplo el complejo paterno. Por otro lado, este método permite a su vez dejar al descubierto las fuerzas pulsionales en juego detrás del discurso paranoico.

Pero también es cierto que Freud mismo advierte la atipicidad de su método, presentando así algunos reparos: no deja de notar que este no es un «caso típico de interpretación», destacando que «el oyente o lector solo nos acompañará hasta donde se lo consienta la familiaridad que haya adquirido con la técnica analítica»165.

Ahora bien, no haber tematizado la diferencia entre «oyente» y «lector», o lo que es lo mismo, no haber distinguido conceptualmente entre discurso hablado y escrito —texto—, ¿no es precisamente lo que ha colaborado a echar un manto de oscuridad en cuanto a la posibilidad de explicitación del método de interpretación de las Memorias?

Por otro lado, es menester detenerse, siguiendo los desarrollos de Prado de Oliveira, en el uso que hace Schreber de las citas. Según Freud, como acaba de verse, la cita no es otra cosa que un modo por medio del cual Schreber nos

brinda alguna clave de interpretación. Para Prado de Oliveira el libro de Schreber es un producto de sus fecundas lecturas, y todos los autores citados se inscriben en «una corriente de la que Bachofen, también magistrado, es su mayor expresión. Este pregona la reconstrucción, más allá de las civilizaciones antiguas, de un reino de la mujer, de un matriarcado sensual y desordenado»166.

Por otra parte, sostiene que «sus citas constituyen un campo privilegiado para las investigaciones intertextuales, dado que la intertextualidad es la condición preliminar de todo enfoque interpretativo». Así, las Memorias pueden comprenderse «a partir de las obras a las que remite, manifiesta o latentemente»167. Habría así —según este autor— una suerte de «código» schreberiano compuesto de obras de arte y de elementos tomados de la religión.

Pueden distinguirse dos tipos de citas presentes en su texto: citas directas, donde Schreber indica la obra y el autor, y citas indirectas, que se presentan bajo dos aspectos: o bien Schreber

[…] las oye gracias a «voces», «visionario» o «relojes del mundo», por ejemplo, y es posible vincular lo que oyó con un autor citado con frecuencia, o con una obra citada en otra parte. O, si no, Schreber solo cita la obra del autor, pero es posible establecer entre uno o el otro un vínculo claro con los temas tratados en las Memorias. Estos dos tipos de citas no juegan el mismo papel, aunque las dos permitan un enfoque intertextual en el que Schreber aparece como un autor entre otros […]. La cita aparece, entonces, como un modo de traducción. Si el delirio equivale al contenido manifiesto del sueño, cuya interpretación devela el pensamiento latente, la cita no se reduce a una simple forma de libre asociación cuyo efecto sería la revelación de un sentido oculto. No hay ocultación para ese sentido. Por el contrario, está ahí, a la vista, evidente. La cita debe considerarse «como la fuente original» del delirio. Es suficiente con sacarle las comillas para estar en posesión de un modo de expresión normal168.

Destaquemos que para Prado de Oliveira las citas vienen a realizar la susodicha «traducción» entre el modo de figuración paranoico —es decir, las formaciones delirantes— y los modos de «expresión normal». Efectivamente, no debemos olvidar que Freud sostiene que el almicidio, solo por tomar un ejemplo, es

«ilustrado por apuntalamiento en el contenido de la saga del Fausto de Goethe, del Manfred de Lord Byron, del Cazador mágico de Weber»169. Entonces, a la interpretación que se apoya en una cita Freud la llama «ilustración por apuntalamiento», siendo así este uno de los métodos de interpretación textual de las Memorias170.

Prado de Oliveira llega incluso a plantear que «la relación entre el texto fuente y el de las citas obedece a operaciones análogas a las que vinculan pensamiento latente del sueño y contenido manifiesto; la cita aparece, entonces, como una forma particular de asociación capaz de desplegar el cumplimiento de un deseo expresado, claramente, en el texto fuente»171. ¿Pero cómo entender aquí la noción de texto? Retomaremos estos interrogantes en el capítulo siguiente.

Nos podemos preguntar otro tanto respecto a la noción de traducción. Es interesante agregar aquí una observación de J. Allouch. Para este autor, ni Freud ni Lacan han precisado el empleo de términos como «traducción» o «transcripción», tan frecuentemente utilizados por ambos. Por ejemplo, en La interpretación de los sueños Freud se refiere a la «traducción», pero no para hacer referencia a la transmisión de un sentido de una lengua a otra, sino para indicar un desciframiento análogo al de Champollion con los jeroglíficos egipcios 172. Dice Allouch:

La obra de Freud abre un lugar a esa pregunta con la fluctuación en el uso que hace del término Übersetzung. Si bien, en efecto, algunas veces Freud parece identificar la interpretación del sueño con una traducción, otras veces precisa que no se trata de una transferencia de sentido de una lengua a otra. Corrigiéndose a sí mismo, escribe, por ejemplo: «Nos parece más correcto comparar el sueño con un sistema de escritura que con una lengua. De hecho, la interpretación de un sueño es análoga de comienzo a fin al desciframiento de una escritura figurativa de la Antigüedad como los jeroglíficos egipcios»173.

Quinta premisa metodológica

La quinta premisa metodológica postula que «es lícito apreciar la paranoia

siguiendo el modelo del sueño». Si recordamos aquí que el núcleo de la formación delirante de Schreber es la relación de Schreber con su primer médico, es decir con P. Flechsig, debemos destacar que la noción misma de trabajo de formación delirante (Wahnbildungsarbeit) es una alusión directa a dicho modelo onírico para hacer inteligible el delirio, es decir, para hacerlo metodológicamente accesible al proceso interpretativo.

Por lo tanto es necesario concebir estos dos postulados de manera conjunta: es lícito apreciar la paranoia siguiendo el modelo del sueño y el «trabajo de formación delirante» (Wahnbildungsarbeit). Veremos inmediatamente por qué.

Citemos nuevamente el pasaje que refiere esto último:

¿Cuál fue en verdad la fechoría de Flechsig y a qué motivo respondió? El enfermo nos lo cuenta con la imprecisión e inasibilidad características que se pueden considerar rasgo distintivo de todo trabajo de formación delirante particularmente intenso, si es lícito apreciar la paranoia siguiendo el modelo del sueño, que tanto más familiar nos resulta. Flechsig ha perpetrado o ha intentado un «almicidio» en el enfermo […]174.

La palabra alemana Wahnbildungsarbeit, que significa «trabajo de formación delirante» es vecina, en términos conceptuales, del Traumarbeit, el «trabajo del sueño». Pero no por una mera casualidad semántica, sino que su modo mismo de composición semántica implica aceptar y generalizar una serie de supuestos conceptuales en cuanto a la subjetividad.

Si auscultamos esta palabra alemana, Wahnbildungsarbeit (literalmente, Wahn: delirio; Bildung: creación, fundación, formación; Arbeit: trabajo, labor, empleo, esfuerzo) debemos resaltar que el Arbeit indica en alemán un trabajo, en este caso un trabajo subjetivo. A diferencia de muchos psiquiatras contemporáneos, Freud no utiliza la palabra alemana Wahnsinn —delirio—, sino que casi siempre usa esta forma compuesta: Wahnbildungsarbeit, destacando de esta manera la actividad y la implicación subjetiva del psicótico en la producción de sus formaciones delirantes. ¿Podemos omitir estas importantes diferencias semánticas entre el uso de una palabra y la otra? Por supuesto que no. Hacer hincapié en el uso de la palabra «delirio» —a secas— no hace sino obliterar la

posición —deseante— del sujeto paranoico en la construcción-elaboración de su «delirio», que no es otra cosa que su singular modo de defenderse. Hablar de «delirio» y no del «trabajo de formación delirante» borra las importantes investigaciones freudianas en torno a la cuestión de las psicosis que, como puede observarse, no eran ni escasas ni superficiales.

Hay entonces un esfuerzo, una labor, un trabajo subjetivo en la construcción del delirio. Pero esto no implica necesariamente apresurarse a hablar de «lo poético» del delirio175, en el sentido común del término. Si Freud hubiera querido significar esto último, hubiera utilizado la palabra Dichtung por ejemplo, que se utiliza habitualmente para hacer referencia a la creación poético-literaria. Esta palabra es la que Freud usa en «El creador literario y el fantaseo», por ejemplo176.

Incurrimos en estos detalles semánticos de la lengua alemana porque inciden directamente en la dimensión conceptual, a saber: que Freud en esta época no hable de «creaciones poéticas» (Dichtung) para hacer referencia a los delirios paranoicos no implica que no haya en ellos un esfuerzo y un trabajo subjetivo de creación y elaboración (Wahn-bildungs-arbeit) simbólica y metafórica de sus conflictos. Si esta hipótesis es correcta, ¿podemos negar la incidencia del deseo en este tipo de procedimientos defensivos? Queda en evidencia, nuevamente, que la respuesta debe ser negativa: por supuesto que hay deseo en las psicosis, aunque se presente incluso gravemente obliterado por las formaciones defensivas.

Sea trabajo de formación del delirio (Wahnbildungsarbeit), trabajo de duelo (Trauerarbeit) o trabajo del sueño (Traumarbeit), Freud siempre recurre a la misma construcción semántica compuesta, y en ningún caso puede decirse que esto se haya debido a que la lengua alemana no le brindara la posibilidad de servirse de otros términos. En cualquier caso, Arbeit en Freud puede dar cuenta de la marca de un proceso deseante que se refiere a una actividad, la de un trabajo subjetivo de simbolización íntimamente ligado al cumplimiento de deseo.

Si es lícito apreciar la paranoia siguiendo el modelo del sueño, también es lícito postular que —al menos en el delirio de Schreber— también se trata del cumplimiento de deseo, aparentemente del deseo de procrear y del deseo de ser amado por el padre, suponiendo que fuera lícito separarlos.

La otra cita particularmente relevante para destacar esto último es la siguiente:

[…] esto nos hace recordar la tesis de La interpretación de los sueños según la cual la absurdidad en el sueño expresa escarnio e ironía. Por tanto, en la paranoia sirve a los mismos fines figurativos177.

En La interpretación de los sueños Freud ya afirmaba que «tenemos derecho a decir que trabajamos en el esclarecimiento de la psicosis cuando nos empeñamos en sacar a luz el secreto del sueño»178, por lo tanto no se trata de una premisa novedosa, sino de la aplicación clínica de una antigua.

Tomemos, a modo de ejemplo que ilustre el uso de las premisas de la interpretación de los sueños aplicadas a la interpretación del delirio, cómo Freud descifra los sueños del período de incubación de la enfermedad: cuando Freud hace referencia a ellos los interpreta guiándose por la «contigüidad inmediata» con la que son presentados, leyéndolos como una simpatía erótica hacia Flechsig.

Sexta premisa metodológica

Por último, la sexta premisa metodológica propone realizar una lectura cruzada entre la biografía de Schreber y su delirio, noción que ubicábamos gráficamente en el imagen 1: «sabemos que nuestra tarea es entramar el surgimiento de una fantasía de deseo con una frustración […], una privación en la vida real y objetiva» —afirmaba Freud—.

En la cita de la cual extrajimos esta premisa vemos funcionar, en forma articulada y conjunta, la noción de que la paranoia figura ciertos conflictos al modo del texto del sueño —por eso el material pudo ser «desfigurado»— y, por otro lado, una precisión sobre la tarea interpretativa central sobre cómo hacer operar dicho entrecruzamiento entre biografía y delirio: al hablar de biografía Freud nos indica dirigir nuestra atención hacia las privaciones, negaciones o frustraciones libidinales del sujeto para poder así construir, conectar, ubicar el contexto y las relaciones interdependientes (todo esto significa la palabra

alemana Zusammenhang179) no ya con el «delirio» a secas, sino con el delirio leído —interpretado— como Wunschphantasie, como fantasía de deseo, supliendo así las frustraciones de la libido que han operado como traumáticas para él.

Revisión general

Ahora bien, ¿se trata realmente de seis premisas metodológicas netamente diferentes, o acaso podemos establecer que Freud trata de ubicar una serie de precisiones que acotan y circunscriben la operatoria de una única premisa interpretativa fundamental que opera como un horizonte de lectura? Pareciera además que estas premisas muchas veces se solapan entre sí en algunos casos, y en otros da la impresión de que se van presentando nuevos términos y calibraciones para aclarar la premisa anterior.

Nos referimos a lo siguiente: sea que se trate de la historia y los detalles (segunda premisa), de los dos ángulos: los acontecimientos fácticos y las frases delirantes (cuarta premisa), o de la biografía y el delirio (sexta premisa), de lo que se trata, finalmente, es de ubicar las conexiones (die Zusammenhängen) entre una privación (Versagung) y una fantasía de deseo (Wunschphantasie).

Es decir que no se trata simplemente de la historia, la biografía o los acontecimientos fácticos tomados en sentido común o desde un realismo ingenuo, sino de ubicar en ellos aquello que el sujeto vivenció como una privación, es decir, una frustración en términos de la energía libidinal. Son estas privaciones las que han de ser puestas en conexión con las formaciones delirantes, es decir, con las fantasías de deseo íntimamente ligadas a aquellas privaciones.

Luego de haber realizado este relevamiento de las premisas metodológicas en cuestión, quizás puedan volver a considerarse las siguientes aserciones de Freud en relación al significado del delirio y al proceso de discernimiento o descifrado del mismo, es decir a su interpretación, que pretende así

[…] reconducir a sus fuentes numerosos detalles del delirio de Schreber y, así, discernir su significado […]. En cuanto a nosotros, no tenemos más remedio que conformarnos con un esbozo así, vago, del material infantil al que la paranoia

contraída recurrió para figurar el conflicto actual […]. Quizá tenga yo derecho a agregar todavía algo para fundamentar aquel conflicto que estalló en torno de la fantasía femenina de deseo. Sabemos que nuestra tarea es entramar el surgimiento de una fantasía de deseo con una frustración […], una privación en la vida real y objetiva. Ahora bien, Schreber nos confiesa una privación así. Su matrimonio, que él pinta dichoso en lo demás, no le dio hijos, sobre todo no el hijo varón que lo habría consolado por la pérdida de padre y hermano, y hacia quien pudiera afluir la ternura homosexual insatisfecha. Su raza corría el riesgo de extinguirse, y parece que estaba bastante orgulloso de su linaje y familia […]. Acaso el doctor Schreber forjó la fantasía de que si él fuera mujer sería más apto para tener hijos, y así halló el camino para resituarse en la postura femenina frente al padre, de la primera infancia. Entonces, el posterior delirio, pospuesto de continuo al futuro, según el cual por su emasculación el mundo se poblaría de «hombres nuevos de espíritu schreberiano» […], estaba destinado a remediar su falta de hijos180.

Ahora bien, si planteamos que las premisas metodológicas fundamentales no son más que dos, es decir, la primera que atañe a tomar el informe escrito del enfermo y la segunda que implica entrecruzar las privaciones libidinales con las fantasías de deseo, ubicando las interconexiones entre ambas series de elementos, ¿acaso no nos encontramos ahora con la emergencia prístina no ya de una premisa metodológica sino con un postulado epistemológico o filosófico? Nos referimos al hecho de que esta distinción fundamental entre privación y deseo descansa, epistemológicamente hablando, en la distinción de al menos dos niveles distintos de la subjetividad: uno, el libidinal, que parece responder a una lógica conceptual energética; el otro, el que atañe al deseo, lleva nuestros interrogantes a las inmediaciones de un problema metodológico central: ¿de qué manera pudo Freud acceder al deseo inconsciente de Schreber? Dicho en otros términos: ¿en qué consiste efectivamente el método de interpretación del deseo de Schreber operado por Freud?

Todo indica que Freud pudo realizar esta operación de lectura del deseo a través de la mediación de un texto: las Memorias mismas. Más aún, podría incluso plantearse que es a partir del desciframiento del deseo a partir del texto que Freud pudo elaborar sus conjeturas energéticas respecto a las privaciones libidinales.

Ahora bien, para poder dilucidar la noción de «texto» utilizada por Freud[181] desde la perspectiva de Ricœur, primero será necesario realizar una breve introducción a la epistemología freudiana tal como la entendemos.

La epistemología freudiana según Ricœur en Freud: una interpretación de la cultura

La epistemología freudiana como «discurso mixto»

Es momento de que hagamos nuestra primera incursión en la filosofía de Paul Ricœur, presentando ahora los lineamientos generales de su ensayo Freud: una interpretación de la cultura, ya que este nos brinda una perspectiva panorámica sobre la epistemología freudiana tal como él la concebía en 1965, constituyéndose así en un antecedente conceptual fundamental al uso que haremos en este ensayo de su hermenéutica textual, elaborada posteriormente a lo largo de los años setenta especialmente.

Según Corona, el encuentro de la hermenéutica de Ricœur con el psicoanálisis de Freud introduce dos novedades:

a) Con Freud, el tránsito simbólico del pensamiento ya no será entendido como el analógico hacer manifiesto un sentido; ahora el símbolo puede ser visto como un acontecer encubridor, enmascarador;

b) Con Freud ya no solo lo religioso, sino todas las obras de la cultura deben ser analizadas por una hermenéutica desenmascaradora1.

Pero el interés de Ricœur por el psicoanálisis de Freud tiene una historia mucho más antigua. Según la biografía intelectual de F. Dosse, dicho interés ya aparece en su tesis de doctorado: el sábado 29 de abril de 1950, Ricœur defiende su estudio sobre «La filosofía de la voluntad», en la cual se «esboza su confrontación con el psicoanálisis freudiano […], antes de hacer el largo desvío por Freud en los años sesenta»2. El realismo del inconsciente freudiano ya aparece allí como una de las figuras de un cogito interiormente quebrado.

Echando un vistazo panorámico, podemos decir que el ensayo de Ricœur sobre Freud se ocupa de tres tipos de problemas:

1) un problema epistemológico, que se pregunta por la consistencia interna del discurso freudiano, especialmente en relación a la pregunta «¿qué es interpretar?» y cómo se articula esta pregunta con las consideraciones económicas;

2) un problema de filosofía reflexiva, en torno a la pregunta sobre qué nueva comprensión de sí procede de esta interpretación y

3) un problema dialéctico, que interroga si la interpretación freudiana de la cultura es excluyente de cualquier otra.

Destacamos la pregunta ¿qué es interpretar? ya que de ella nos ocuparemos más detenidamente en este breve apartado, especialmente en relación a la interpretación freudiana de las Memorias de Schreber.

Los tres tipos de problemas mencionados son al mismo tiempo tres momentos en la interpretación filosófica del freudismo3, y nos detendremos exclusivamente en algunos aspectos del primer problema.

Pero antes de abordar el problema epistemológico, plantearemos un esbozo panorámico de los puntos centrales del ensayo. El problema epistemológico del freudismo es presentado por Ricœur de la siguiente manera:

[…] los escritos de Freud se presentan a la primera mirada como un discurso mixto, incluso ambiguo, que lo mismo enuncia conflictos de fuerza que serían de la competencia de una energética, como relaciones de sentido que corresponderían a la jurisdicción de una hermenéutica. Quisiera hacer ver que tal ambigüedad aparente está bien fundada, que ese discurso mixto constituye la razón de ser del psicoanálisis4 y 5.

En términos ya propiamente psicoanalíticos, si cernimos nuestra reflexión al estatuto epistémico de la interpretación, esto último puede reformularse en la

siguiente pregunta: «¿Cómo es posible que la explicación económica pase por una interpretación referida a significaciones y, a la inversa, que la interpretación sea un momento de la explicación económica?»6. ¿Acaso el psicoanálisis no trata precisamente de eso, de intentar explicar cómo es que las fuerzas pulsionales pueden ser conmovidas a través del discurso y la palabra?

El concepto de Repräsentanz como condición de posibilidad de la traducción

Si el estatuto epistémico del psicoanálisis se refiere simultáneamente a la esfera de la fuerza y a la esfera del sentido, tiene que haber un concepto —sigue Ricœur en su argumentación—, un lugar en que se produzca el punto de encuentro y coincidencia del sentido y de la fuerza. Ese concepto es el Repräsentanz, y es entendido por Ricœur como condición de posibilidad de la traducción entre lo consciente y lo inconsciente:

[…] hay un punto en que la cuestión de la fuerza y la cuestión del sentido coinciden; el punto en que la pulsión se señala a sí misma, se hace manifiesta, se da en una representación psíquica, es decir, en algo psíquico que «equivale» a la pulsión; todos sus afloramientos en el consciente no son sino trasposiciones de esa presentación psíquica, de ese «equivaler» originario. Para designar ese punto Freud ha forjado una excelente expresión: Repräsentanz. Hay algo psíquico que «presenta a la pulsión» como energía; pero no debe llamarse «representación» por cuanto lo que llamamos representación, es decir, la idea de algo, es ya una forma derivada de ese índice que, antes de representar algo (mundo, cuerpo propio, lo irreal), anuncia a la pulsión como tal, pura y sencillamente la presenta […]. Lo original de Freud consiste en situar en el inconsciente mismo el punto de coincidencia entre el sentido y la fuerza. Para él es esa articulación la que hace posible todas las «trasposiciones» y todas las «traducciones» de lo inconsciente en consciente. Pese a la barrera que separa los sistemas, debe darse entre ellos una comunidad de estructura que da al consciente y al inconsciente su carácter psíquico. Tal identidad estructural constituye justamente la función del Repräsentanz7.

El Repräsentanz es entonces «aquello que permite transcribir lo inconsciente en consciente»8, lo que permitiría —como condición de posibilidad— realizar la

«traducción» de un sistema al otro.

De esta manera, el Repräsentanz puede entenderse como condición de posibilidad de cualquier interpretación psicoanalítica. Pero ahora hay que poner en evidencia un axioma más fundamental aún que atañe al corazón mismo de la interpretación freudiana. Sin embargo, sin la futura categoría de «texto», aún no formulada en este período del pensamiento de Ricœur, no parece posible responder la pregunta de si acaso podemos ubicar también, en un texto escrito, la función misma del Repräsentanz9.

La lógica trascendental del doble sentido

Según Ricœur, toda interpretación pertenece orgánicamente al pensamiento simbólico y a su doble sentido10. Pero esa traslación o desplazamiento del sentido de un lugar a otro llevada a cabo por el proceso interpretativo, ese decir algo de algo —la hermeneia aristotélica11— presupone a su vez otro axioma, que no es otra cosa que su condición de posibilidad:

[…] la justificación de la hermenéutica no puede ser radical más que si se busca en la naturaleza misma del pensamiento reflexivo el principio de una lógica del doble sentido, compleja y no arbitraria, rigurosa en sus articulaciones pero irreductible a la linealidad de la lógica simbólica. Esta lógica no es entonces una lógica formal, sino una lógica trascendental; en efecto, se establece al nivel de las condiciones de posibilidad, no de las condiciones de la objetividad de una naturaleza, sino de las condiciones de apropiación de nuestro deseo de ser; de modo que la lógica del doble sentido, propia de la hermenéutica, es de orden trascendental12.

Este doble sentido implica entonces equivocidad de los términos y anfibología de los enunciados.

Esta lógica trascendental del doble sentido que venimos comentando es además articulada por Ricœur con la filosofía reflexiva proveniente de Fichte y su representante francés Jean Nabert, para quien la reflexión

[…] es menos una justificación de la ciencia y del deber que una reapropiación de nuestro esfuerzo por existir; la epistemología es solamente una parte de esa tarea más vasta: tenemos que recobrar el acto de existir, la posición del sí en todo

el espesor de sus obras13.

Dicho esfuerzo por existir adquiere dimensión ética en el sentido spinoziano del término, siendo así que el fin de esta filosofía reflexiva sea «captar el Ego en su esfuerzo por existir, en su deseo de ser»14. No comentaremos estos términos aquí dado que desarrollamos esta perspectiva más cabalmente en relación a la función de la escritura en las psicosis en el Anexo.

Ricœur entiende entonces por lógica trascendental

[…] el establecimiento de las condiciones de posibilidad de una esfera de objetividad en general; la tarea de una lógica semejante es desprender por vía regresiva las nociones presupuestas por la constitución de un tipo de experiencia y de un tipo correspondiente de realidad. La lógica trascendental no se agota en el a priori kantiano. El vínculo que hemos establecido entre la reflexión sobre el pienso, existo en tanto acto y los signos dispersos en las culturas de este acto de existir abre un nuevo campo de experiencia, de objetividad y de realidad. A este campo pertenece la lógica del doble sentido15.

Las dos tradiciones sobre la interpretación

Todas las investigaciones de una amplia multiplicidad de disciplinas —muy especialmente las de la arqueología, la antropología, mitología e historia de las religiones— conducen a la conclusión de que el «doble sentido» es un fenómeno tan antiguo como el lenguaje mismo, lo cual supone, de entrada, un problema hermenéutico, ya que desde los comienzos —sean cuales fueren— nos encontramos con los problemas relativos a la interpretación.

En una de las culturas más antiguas del mundo con sistema de escritura, de la cual tenemos documentos que han podido traducirse gracias al desciframiento de la escritura cuneiforme encontrada en tablillas de arcilla, la cultura de Sumeria y su heredera inmediata, Babilonia, encontramos que

[…] desde el punto de vista de los antiguos mesopotámicos los nombres de los seres no eran, como sucede entre nosotros, epifenómenos arbitrarios impuestos desde fuera de la realidad de las cosas, sino que la naturaleza y el destino de los seres y de los objetos se traducía objetivamente en los sonidos que se pronunciaban y en las palabras que se escribían. En estas condiciones, cualquier asonancia, que nosotros imputamos al azar y que podemos considerar como un «simple juego de palabras», constituía, en realidad, un fenómeno, no solo serio, sino objetivo y significativo, —toda homonimia, así pues, implicaba sinonimia, era sinonimia16.

Es decir que, tal como lo destacan J. Bottéro y S. N. Kramer en sus comentarios a las traducciones literales de las tablillas sumerias y babilónicas, los llamados «juegos de palabras» no eran para ellos ningún juego. Más aún, precisan los autores con la intención de mostrar la noción realista de la palabra para estos pueblos, señalan que

[…] para una mentalidad como la de los antiguos babilonios, convencidos de que sus vocablos no eran, en modo alguno, arbitrarios […], sino emanaciones sonoras o visuales de las cosas, proyecciones y traducciones audibles o visibles de su verdadera naturaleza, nunca se trataba de un «juego» o de un encuentro casual y, por ello, cualquier asonancia, que por fuerza siempre eras tomada en serio, resultaba terriblemente significativa, hasta tal punto que, por ejemplo, el parecido formal entre dos animales o dos plantas autorizaba a ponerlas en relación dentro de la misma especie o concederles la misma calificación17.

Otro tanto comenta C. Lévi-Strauss en Tristes trópicos, pero respecto a las primeras culturas de América:

[…] la cultura de Hopewell, que ha ocupado o contaminado toda la parte de Estados Unidos ubicada al este de las praderas, responde a la cultura de Chavín, en el norte del Perú (cuyo eco es Paracas, en el sur); en tanto que Chavín semeja las primeras manifestaciones de la civilización llamada Olmeca y prefigura el desarrollo maya. En los tres casos, estamos en presencia de un arte cursivo, cuya soltura y libertad, el gusto intelectual por el doble sentido (en Hopewell, tanto como en Chavín, ciertos motivos se leen de manera diferente según se los mire al revés o al derecho), apenas comienza a inclinarse hacia la rigidez angulosa y el inmovilismo que estamos habituados a atribuir al arte precolombino18.

Es decir que el doble sentido es una característica esencial e inherente al lenguaje, que nos obliga a vernos siempre envueltos en inexorables problemas hermenéuticos. Por otra parte, es interesante observar las íntimas relaciones entre las descripciones del «signo» en muchas de las culturas ancestrales y la operatoria que realiza lo inconsciente en las mediaciones del lenguaje. No olvidemos que la antropología, la arqueología y la mitología son para Freud insumos esenciales de la ciencia psicoanalítica.

En el capítulo II del ensayo Freud: una interpretación…, denominado no sin razón «El conflicto de las interpretaciones», Ricœur formula el problema de la

interpretación de la siguiente manera: a la pregunta «¿qué es interpretar?», le agrega esta otra: «¿cómo viene a inscribirse el psicoanálisis en el conflicto de las interpretaciones?»19.

La formulación misma de esta pregunta —junto a los argumentos que venimos desplegando— muestra claramente que para Ricœur la hermenéutica —que recién ahora comenzamos a explorar por sí misma— no puede ser, en ningún caso ni en ningún sentido, unívoca, refutando —nuevamente— las lecturas propuestas por Laplanche y otros que comentábamos en el apartado «La recepción de Lacan de la obra de Ricœur y algunas de sus consecuencias». No puede tratarse, de ninguna manera y en ningún sentido, de «una correspondencia punto a punto», como creyeron entender Lacan, Laplanche, Tort y otros. La falacia también queda en evidencia por el hecho de que para Ricœur se trata de interpretaciones en conflicto, abiertas a las contradicciones e incluso a las mutuas impugnaciones, pero que pueden a su vez coexistir: porque jamás se refirió a ningún tipo de correspondencia punto a punto de nada, ni mucho menos a una suerte de sentido fijado de antemano.

Una rápida consulta por la tradición filosófica ligada a la interpretación parece arrojar, según Ricœur, dos empleos de la palabra: la primera tradición es la aristotélica, que parte del segundo tratado del Organon, el Peri Hermeneias, «De la interpretación». Pero no hallaremos en este tratado

[…] una ciencia que se ocupe de las significaciones, sino de la significación misma, la del nombre, el verbo, la proposición, y en general, el discurso20.

Pero el sentido completo de la hermeneia

[…] no aparece sino con el enunciado complejo, con la frase, que Aristóteles llama logos […]. La hermeneia en sentido completo, es la significación de la frase […].

Decimos lo real significándolo; en este sentido, lo interpretamos» —agrega el autor inmediatamente—. En este sentido estricto, decir algo de algo es, «en el sentido completo y fuerte del término, interpretar»21. Pero para Ricœur este concepto de la interpretación resulta demasiado «corto», o no suficientemente específico como para asir cabalmente lo que realmente acontece en la operatoria freudiana. Posición con la que coincidimos plenamente.

La segunda tradición es la proveniente de la exégesis bíblica. En este sentido, la hermenéutica es la ciencia de las reglas de dicha exégesis,

[…] entendida esta como interpretación particular de un texto […]. Allí en particular es donde se han elaborado las nociones de analogía, alegoría y sentido simbólico.

Pero esta segunda perspectiva le parece a Ricœur demasiado «larga», ya que se diluye en el problema del símbolo en cuanto tal, definiéndolo a este por «analogía». Lo que limita además esta definición de la hermenéutica por la exégesis «es, en primer lugar, su referencia a una autoridad, sea monárquica, colegial o eclesial»22. En segundo lugar, la limita el hecho de aplicarse exclusivamente a un texto literario —afirma más adelante—.

La noción de «texto» en Freud y el «símbolo» en Ricœur

Si bien sus limitaciones, esta tradición de la exégesis no es completamente despreciada por Ricœur, sino que es utilizada como punto de partida, rescatando de ella la noción de texto, que rebasa ampliamente a la de escritura23. Es esta misma noción de texto, liberada de la escritura, a la que Freud recurre a menudo, según Ricœur:

En particular cuando compara el trabajo del análisis con la traducción de una lengua a otra; el relato del sueño es un texto ininteligible que el análisis sustituye por otro texto más inteligible. Comprender es hacer esa sustitución. A esta analogía entre el análisis y la exégesis hace alusión el título de la Traumdeutung […]. No carece de interés aproximar aquí por primera vez a Freud y Nietzsche: fue Nietzsche quien tomó de la filología su concepto de Deutung, de Auslegung, para introducirlo en filosofía […]. Lo que nos importa aquí, desde el punto de vista del método, es la nueva extensión dada al concepto exegético de la interpretación. Freud se sitúa precisamente en uno de los extremos de esta corriente: con él no es solo una «escritura» lo que se ofrece a la interpretación, sino todo conjunto de signos susceptible de ser considerado como texto por descifrar: así, pues, tanto un sueño, un síntoma neurótico, como un rito, un mito, una obra de arte o una creencia. ¿No debemos volver entonces a nuestra noción de símbolo como doble sentido, sin prejuzgar todavía si el doble sentido es disimulación o revelación, mentira vital o acceso sagrado?24.

Como puede apreciarse claramente, en este contexto el señalamiento de Ricœur apunta, por un lado, a vislumbrar la extensión desmedida o no claramente delimitada de la noción de texto bajo la pluma de Freud, donde ese término no apunta entonces a circunscribir un texto escrito sino al análisis de la cultura humana per se25. Por el otro lado, Ricœur sugiere en forma interrogativa si

acaso este modo de utilizar la noción de texto en Freud no se explicaría mejor desde su concepto de símbolo.

En este ensayo, Ricœur entiende por símbolo precisamente aquellas expresiones lingüísticas de doble sentido que requieren una interpretación, siendo la interpretación un trabajo de comprensión que se propone descifrar aquellos símbolos26. Pero para entender cabalmente a qué se refiere aquí Ricœur, es menester separar del símbolo la noción de signo:

[…] hay en el signo una dualidad o, más bien, dos pares de factores que pueden considerarse en cada caso como componentes de la unidad de significación; está primero la dualidad estructural del signo sensible y la significación que lleva (del significante y del significado en la terminología de Ferdinand de Saussure); está además la dualidad intencional del signo (a la vez sensible y espiritual, significante y significado) y la cosa u objeto designado. En el signo lingüístico, convencional e instituido, esta doble dualidad, estructural e intencional, alcanza su plena manifestación; por una parte las palabras, fonéticamente diferentes según las lenguas, llevan significaciones idénticas; por otra, esas significaciones hacen que los signos sensibles valgan por una cosa designada por ellos; decimos que las palabras, por su cualidad sensible, expresan significaciones, y gracias a su significación designan alguna cosa. La palabra significar abarca estos dos pares de la expresión y la designación.

En el símbolo no se trata de esta dualidad. Allí esa dualidad es de un grado superior; no es ni la del signo sensible y la significación, ni la de la significación y la cosa, que además es inseparable de la anterior. Se añade y superpone a la anterior como relación de sentido a sentido; presupone signos que ya tienen un sentido primario, literal, manifiesto, y que, a través de este sentido, remiten a otro. Restrinjo, pues, deliberadamente la noción de símbolo a las expresiones de doble o múltiple sentido cuya textura semántica es correlativa del trabajo de interpretación que hace explícito su segundo sentido o sus sentidos múltiples»27.

Siguiendo al pie de la letra esta definición de 1965, cabría preguntarse en qué medida las Memorias de Schreber no son interpretadas por Freud como un símbolo. Por otro lado, insistimos, puede notarse que a esta altura de sus

elucubraciones Ricœur no ha elaborado ni creado aún su «hermenéutica textual» y, por ende, carece además de una noción precisa de texto.

Y dado que, según Ricœur, «en las ciencias humanas la teoría fundamenta los hechos mismos»28 o, lo que es lo mismo al decir del autor, «aquí la doctrina es método»29, su misma noción de símbolo —recuérdese al pie de la letra su definición— y el modo de concebir la noción de texto en la obra de Freud escudriñada desde esta óptica, lo lleva a decir que el psicoanálisis es una hermenéutica, en el sentido estricto de que intenta dar una interpretación de la cultura en su conjunto30.

¿Obra de arte o documento biográfico?

Insistamos aquí con algo que adelantamos en la «Introducción general»: ya en 1965 Ricœur demuestra no solo haber leído, sino haber adquirido una intelección muy profunda del historial paradigmático de las psicosis en la obra de Freud.

Si tomamos las Memorias como lo que aquí Ricœur llama un «documento biográfico», o más precisamente autobiográfico, nos enfrentaríamos al problema de no poder distinguir nítidamente a las Memorias de una obra de arte. Tal es así que Prado de Oliviera ha afirmado que, efectivamente, las Memorias se ubican en un movimiento literario que, como lo ubicábamos en el capítulo anterior, depende para su interpretación de la intertextualidad: «condición preliminar de todo enfoque interpretativo»31. Además, como ya lo planteaba Nietzsche, Prado de Oliviera destaca atinadamente que la locura del texto no es necesariamente equivalente a la locura de su autor.

Pero Prado de Oliviera descuida aquí el hecho de que Freud no solamente utilizó las Memorias para construir su historial clínico, sino que además se apoyó en las diversas historias clínicas e informes médicos que tuvo a su alcance. Si Freud hubiera contado sola y exclusivamente con las Memorias, sería realmente difícil, cuando no imposible, separar la construcción del historial de Schreber de cualquier otro ejercicio de lo que Ricœur llama «estética psicoanalítica»:

La explicación analítica de las obras artísticas no podría, en efecto, compararse con un psicoanálisis terapéutico o didáctico, por la sencilla razón de que no dispone del método de libre asociación, no puede colocar sus interpretaciones en el campo de la relación dual entre médico y paciente; a este respecto los documentos biográficos a los que pueda recurrir la interpretación no tienen más valor que los informes de terceros durante un tratamiento. La interpretación psicoanalítica del arte es fragmentaria, simplemente porque es analógica32.

E incluso es precisamente en ese historial donde Ricœur encuentra uno de los tesoros más valiosos de su epistemología arqueológica: «la teoría de la represión primaria donde más completa aparece es en el ‘caso Schreber’» —propone en una nota al pie—33. Nos referimos más precisamente al hecho de que el núcleo de la metapsicología es la teoría de la represión, siendo la Urverdrängung —la represión primordial— el eslabón lógico primario y fundamental de la misma.

Energética y hermenéutica en el historial de Schreber

Pero antes de seguir avanzando en la exposición pongamos a prueba, en el historial mismo de Schreber y a modo de una aplicación práctica y concreta de estos análisis, la consistencia teórica de la apreciación ricœuriana sobre el «discurso mixto» en el cual se basaría, epistemológicamente, la obra de Freud.

Los análisis desarrollados en la lectura del caso Schreber parecieran llevarnos a establecer firmemente que Freud concibe y construye todo el historial apoyándose en esos dos niveles de análisis, que fueron expuestos detalladamente en las imágenes I y II. El primero hacía alusión al modelo energético, ligado a la teoría libidinal, que llamamos modelo energético-económico. El segundo plasmaba la vertiente gramatical de la represión, y lo ubicábamos en términos del modelo semántico-textual de la misma. Y, como lo hemos desplegado y demostrado detalladamente, Freud partió del texto, y no de conjeturas a priori sobre las potencias libidinales que intervenían en la formación de los síntomas, sino que realizó el camino exactamente inverso34. ¿Y no es este el camino metodológico a través del cual discurre todo psicoanálisis como método de tratamiento?

En este preciso sentido afirma Ricœur que

[…] jamás encara el psicoanálisis fuerzas desnudas, sino siempre fuerzas en busca de un sentido; esta conexión de la fuerza con el sentido es lo que convierte a la pulsión misma […] en un concepto-límite en la frontera de lo orgánico y lo psíquico»35.

Otro modo de aludir a lo mismo en este ensayo es hablar de una «semántica del deseo»36. Ricœur afirma explícitamente que «la económica es tributaria del desciframiento del texto»37; lo que significa que, siempre, arribamos a los

aspectos económicos —para decirlo en los términos de la metapsicología de Freud— partiendo de los aspectos semánticos y «significantes» —en términos de Lacan—.

Por otro lado, es bastante sencillo vislumbrar en su operatoria efectiva aquello que Ricœur denomina «lógica trascendental del doble sentido», ya que sin aquella duplicidad o anfibología de los enunciados de Schreber, la interpretación freudiana de las Memorias no podría haber arribado a ningún lado más que a lo establecido en el texto mismo. Si esto fuera así, Freud jamás hubiera podido afirmar, por ejemplo, que el sol es un símbolo, un sustituto de la figura paterna.

Si nos detenemos a reflexionar unos momentos sobre lo expuesto hasta aquí, la problemática epistémico-metodológica de la interpretación de las Memorias realizada por Freud pareciera poder comprenderse, al menos en una primera aproximación, desde la siguiente afirmación de Ricœur: «la hermenéutica comienza donde termina el diálogo»38 o, agregamos nosotros, la hermenéutica comienza donde nunca lo hubo: Freud nunca conoció —recordemos— personalmente a Schreber.

Introducción al lenguaje y la hermenéutica en Ricœur

Hermenéutica filosófica y filosofía reflexiva

Continuamos con una descripción panorámica del concepto de «hermenéutica» en Ricœur, para luego detenernos más adelante y con más detalle en su noción de texto. No es posible comprender el alcance de esta noción a menos que nos detengamos en cómo concibió Ricœur el lenguaje. Realizaremos aquí una introducción general a esta problemática para luego explorarla en profundidad en los capítulos siguientes.

En varios escritos y artículos Ricœur nos recuerda que el problema hermenéutico

[…] se plantea ante todo dentro de los límites de la exégesis, es decir, en el marco de una disciplina que se propone comprender un texto, comprenderlo a partir de su intención, sobre la base de lo que quiere decir. Si la exégesis ha suscitado un problema hermenéutico, es decir, un problema de interpretación, es porque toda lectura de un texto, por más ligada que esté al quid, a «aquello en vista de lo cual» fue escrito, se hace siempre dentro de una comunidad, de una tradición o de una corriente de pensamiento viva, que desarrolla presupuestos y exigencias1.

A lo que Ricœur apunta es al hecho de que, si bien ya en el Organon de Aristóteles existe un tratado denominado Peri hermeneias2 que se ocupa de la interpretación que a través del lenguaje se hace de lo pensado, lo que ya Aristóteles pone en juego es un problema mayor: el vínculo entre interpretación y comprensión en el sentido amplio de la inteligencia de los signos, y esto es confirmado

[…] por uno de los sentidos tradicionales de la palabra «hermenéutica» […]. En

efecto, es notable que en Aristóteles el término no se restringe al de alegoría, sino que atañe a todo discurso significante; más aún, el discurso significante es hermeneia, es decir, «interpreta» la realidad, en la medida en que dice «algo de algo»; hay hermeneia porque la enunciación es una captura de lo real por medio de expresiones significantes, y no un extracto de supuestas impresiones provenientes de las cosas mismas3.

Pero es recién a finales del siglo XVIII y a principios del XIX que la hermenéutica se convierte en un problema filosófico con Schleiermacher y con Dilthey.

En El surgimiento de la hermenéutica4 Dilthey afirma:

Heindorf convivió con Schleiermacher en la íntima comunidad de los estudios platónicos —todo esto se unía en él al proceder de la filosofía trascendental alemana, consistente en remontarse, por detrás de lo dado en la consciencia, a una facultad creadora que, operando de modo unitario, inconsciente de sí misma, produzca dentro de nosotros toda la forma del mundo—. Precisamente a partir del enlace de estos dos momentos surgió la técnica de la interpretación propia de Schleiermacher, y la fundamentación definitiva de una hermenéutica científica.

Hasta entonces, la hermenéutica había sido, en el mejor de los casos, un edificio de reglas, cuyas partes, cada una de las reglas aisladas, se mantenían cohesionadas por la finalidad de una interpretación de validez universal. Había distinguido las funciones que operan conjuntamente en este proceso de interpretación como interpretación gramática, histórica, estético-retórica y real del asunto. Y, nutriéndose del virtuosismo filológico de muchos siglos, había creado consciencia de las reglas según las cuales tienen que operar estas funciones. Schleiermacher, entonces, fue más allá de estas reglas, hasta el análisis del comprender, esto es, hasta el conocimiento de la acción con arreglo a un fin, y a partir de este conocimiento dedujo la posibilidad de una interpretación de validez universal, sus medios auxiliares, sus límites y sus reglas5.

En su libro Freud: una interpretación de la cultura Ricœur ya ubica la

hermenéutica en el campo de la «reflexión», diciendo en este libro que

[…] es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que atestiguan ese esfuerzo y ese deseo; por eso la reflexión es más que una simple crítica del conocimiento y más aún que una simple crítica del juicio moral; antes de toda crítica del juicio, reflexiona sobre el acto de existir que desplegamos en el esfuerzo y en el deseo6.

Sitúa la raíz última del problema hermenéutico

[…] en esta conexión primitiva entre el acto de existir y los signos que desplegamos en nuestras obras; la reflexión debe convertirse en interpretación, porque no puedo captar este acto de existir más que en signos dispersos en el mundo7.

En este ensayo Ricœur ya manifiesta explícitamente su interés por el lenguaje:

Me parece que un terreno en el que coinciden hoy todas las indagaciones filosóficas es el del lenguaje. Ahí se cruzan las investigaciones de Wittgenstein, la filosofía lingüística de los ingleses, la fenomenología surgida de Husserl, los estudios de Heidegger […] y, por fin, el psicoanálisis8.

Pero sucede que aún no contamos con una gran filosofía del lenguaje que permita pensar los elementos centrales que vertebran a estas disciplinas:

[…] estamos hoy en busca de una gran filosofía del lenguaje que dé cuenta de

las múltiples funciones del significar humano y de sus relaciones mutuas9.

En Acerca de la interpretación (1983) Ricœur se ocupa de explicitar cuáles son los supuestos propios de la tradición filosófica a la cual pertenece:

[…] corresponde a una filosofía reflexiva; se encuentra en la esfera de influencia de la fenomenología husserliana; pretende ser una variante hermenéutica de esa fenomenología […]. Una filosofía reflexiva es el modo de pensar procedente del cogito cartesiano, pasando por Kant y la filosofía poskantiana francesa […] cuyo pensador más destacado ha sido a mi entender Jean Nabert. Los problemas filosóficos que una filosofía reflexiva considera más importantes se refieren a la posibilidad de la comprensión de uno mismo como sujeto de las operaciones cognoscitivas, volitivas, estimativas, etc.10.

En este mismo artículo sostiene que la primera tarea de la hermenéutica es:

[…] buscar en el texto mismo, por una parte, la dinámica interna que rige la estructuración de la obra, y por otra, la capacidad de la obra para proyectarse fuera de sí misma y engendrar un mundo que sería verdaderamente la cosa del texto. Dinámica interna y proyección externa constituyen lo que llamo el trabajo del texto. La tarea de la hermenéutica consiste en reconstruir ese doble trabajo11.

Profundicemos en qué consiste ese doble trabajo al cual alude Ricœur. Por un lado, implica «reconstruir la dinámica interna del texto, y restituir la capacidad de la obra de proyectarse al exterior mediante la representación de un mundo habitable»12.

A la tarea de reconstruir la dinámica interna del texto

[…] corresponden todos los análisis orientados a articular entre sí comprensión y explicación en el plano de lo que he llamado el sentido de la obra. Tanto en mis análisis del relato como en los de la metáfora, lucho en dos frentes: por una parte, rechazo el irracionalismo de la comprensión inmediata, concebida como una extensión al terreno de los textos de la intropatía mediante la cual un sujeto se introduce en una consciencia extraña en la situación del cara a cara íntimo. Esta extensión indebida alimenta la ilusión romántica de un vínculo inmediato de congenialidad entre las dos subjetividades presentes en la obra, la del autor y la del lector. Pero rechazo con idéntica fuerza un racionalismo de la explicación que extendería al texto el análisis estructural de los sistemas de signos característicos no del discurso sino de la lengua. Esta extensión igualmente indebida engendra la ilusión positivista de una objetividad textual cerrada en sí misma e independiente de la subjetividad del autor y del lector. A estas dos actitudes unilaterales he opuesto la dialéctica de la comprensión y la explicación. Entiendo por comprensión la capacidad de continuar en uno mismo la labor de estructuración del texto, y por explicación la operación de segundo grado incorporada en esta comprensión y que consiste en la actualización de los códigos subyacentes en esta labor de estructuración que el lector acompaña. Este combate en dos frentes de una reducción de la comprensión a la intropatía y una reducción de la explicación a una combinatoria abstracta, me lleva a definir la interpretación mediante esta misma dialéctica de la comprensión y la explicación en el plano del sentido inmanente al texto13.

Queremos destacar aquí que al plantear las cosas de esta manera, el horizonte de Ricœur —quizás al igual que el de Lacan en alguna medida con el psicoanálisis — es preservar el diálogo entre filosofía y ciencias humanas, «diálogo que cortan, cada uno a su manera, los dos modos estrechos de la comprensión y la explicación que rechazo»; y señalar también que Ricœur pretendió otorgarle a su hermenéutica una función crítica, de arbitraje.

Una hermenéutica filosófica comienza

[…] por una investigación extensiva de las formas simbólicas y por un análisis comprensivo de las estructuras simbólicas; prosigue con una confrontación de los estilos hermenéuticos y con una crítica de los sistemas de interpretación,

refiriendo la diversidad de los métodos hermenéuticos a la estructura de las teorías correspondientes. Con ello se prepara para ejercer su tarea más importante: llevar a cabo un verdadero arbitraje entre las pretensiones totalitarias de cada una de las interpretaciones. Al mostrar de qué manera cada método expresa la forma de una teoría, justifica a cada una en los límites de su propia circunscripción teórica. Tal es la función crítica de esta hermenéutica14.

Estos postulados se encuentran íntimamente relacionados con otro aspecto que hemos comenzado a introducir algunas líneas más arriba: que para Ricœur siempre se trata de interpretaciones en conflicto, multívocas y plurales; por eso en este texto habla de la necesidad de una función de «arbitraje» como tarea de la hermenéutica crítica.

¿Explicar o comprender? La «operación de la lectura»

Habíamos dicho que es recién a finales del siglo XVIII y a principios del XIX que la hermenéutica se convierte en un problema filosófico con Schleiermacher y con Dilthey. Pero en este punto es necesario ahora ubicar el distanciamiento de Ricœur de la «psicología de la comprensión» de Dilthey.

Pero ubiquemos primero cuál era el marco epocal, el contexto de producción teórica de la obra de Dilthey, fundamental para acercarnos a sus conceptos. En términos de P. Corona,

[…] ocurre en el momento de apogeo del positivismo científico, una época en la que el modelo de toda inteligibilidad respondía a la explicación empírica y al conocimiento experimental propios de las ciencias naturales. En este contexto, el planteo de Dilthey apunta a otro orden de ciencias: las ciencias humanas15.

Dilthey se propone dotar a las ciencias humanas o «ciencias del espíritu» (Geisteswiβenchaften) de una metodología y una epistemología del mismo nivel que las de las ciencias naturales. Es

[…] este planteo inicial el que conduce a Dilthey a establecer la oposición entre explicar y comprender, en la cual la explicación remite a la actitud propia de las ciencias naturales, mientras que la comprensión señala el comportamiento de las del espíritu16.

Es entonces el mismo Dilthey, en el contexto arriba descripto, el inventor de la dualidad comprensión-explicación.

En Dilthey, estas distinciones constituían una alternativa en la cual un término debía excluir al otro; o bien se explica, a la manera del sabio naturalista, o bien se interpreta, a la manera del historiador»17.

Pero la noción de texto, tal como la concibe Ricœur, que es el horizonte de esta mirada panorámica de su pensamiento, pretende una renovación de la dualidad conceptual antinómica explicación-comprensión. La comprensión para Dilthey es «ese traslado hacia el interior de un psiquismo ajeno»18, y Ricœur cita la definición completa:

«Llamamos comprensión —dice en el famoso artículo de 1900 sobre el origen de la hermenéutica19— al proceso por el cual conocemos algo psíquico con la ayuda de signos sensibles que son su manifestación». La interpretación es una provincia particular de esta comprensión. Entre los signos del psiquismo ajeno, tenemos las «manifestaciones fijadas de una manera durable», los «testimonios humanos conservados por la escritura», los «monumentos escritos». La interpretación es así el arte de comprender aplicado a tales manifestaciones, a tales testimonios, a tales monumentos, cuyo carácter distintivo es la escritura20.

Según Ricœur, la comprensión sería el fundamento, el conocimiento mediante signos21 del psiquismo ajeno, y la interpretación «aporta el grado de objetivación, gracias a la fijación y la conservación que la escritura confiere a los signos»22.

Sigue Ricœur unas líneas más adelante:

[…] escuchemos a Dilthey comentando a Schleiermacher: «El fin último de la

hermenéutica es comprender al autor mejor de lo que él se ha comprendido a sí mismo». He aquí la psicología de la comprensión. Pero veamos ahora la lógica de la interpretación: «es función de la hermenéutica establecer teóricamente contra la intrusión constante de lo arbitrario romántico y del subjetivismo escéptico en el dominio de la historia, la validez universal de la interpretación, base de toda certeza histórica». Así, la hermenéutica cumple los deseos de la comprensión al separarse de la inmediatez de la comprensión del otro, esto es, separándose de los valores dialogales. La comprensión quiere coincidir con el interior del autor, igualarse con él (sich gleichsetzen), reproducir (nachbilden) el proceso creador que ha engendrado la obra. Pero los signos de esta intención, de esta creación, solo pueden buscarse en lo que Schleiermacher llama la forma exterior e interior de la obra, o incluso en la conexión, el encadenamiento (Zusammenhang), que hace de ella un todo organizado23.

Lo que se esboza aquí es la necesidad —epistémica y metodológica— de dejar de referir la interpretación a la comprensión del otro para reencauzarla en sus relaciones con la explicación; vía la pregunta por las condiciones de cientificidad de la interpretación, las fronteras entre la explicación como algo propio de las ciencias naturales y la comprensión como algo propio de las ciencias del espíritu se desdibuja nuevamente.

Entre la obra de Schleiermacher y la de Dilthey, lo que se ha acrecentado son las exigencias epistemológicas, debido al contexto que comentábamos; el recorrido ricoeuriano por estos dos autores lleva a una formulación superadora de la antinomia explicación-comprensión, y esto se logra en Ricœur postulando la noción de texto que desplegaremos más adelante.

Si se trata de

[…] abandonar decididamente la referencia de la interpretación a la comprensión y dejar de hacer de la interpretación de los monumentos escritos un caso particular de la comprensión de los signos exteriores de un psiquismo interior24,

el «texto» mismo viene a situar una topología de la subjetividad, en principio

porque el psiquismo deja de ser una interioridad que se descifra a partir de signos que se objetivan desde afuera, sino que pareciera emerger en el mismo movimiento o proceso que implica la operación de la lectura.

Esta temática alcanzará su despliegue máximo con la teoría de la triple mimesis trabajada por Ricœur en Tiempo y Narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico, especialmente en lo referido al acto de lectura entendido como operación y como momento de un proceso, la mimesis III.

La «triple mimesis»

La tesis general de Tiempo y narración I se compone y nutre básicamente de dos fuentes: por un lado, de la discordancia de la experiencia de la temporalidad tal como la entiende San Agustín en Las confesiones y, por el otro, de la teoría de la trama tomada de la Poética de Aristóteles:

Veo en las tramas que inventamos el medio privilegiado por el que re-configuramos nuestra experiencia temporal confusa, informe y, en el límite, muda: «¿Qué es, entonces, el tiempo?» —pregunta Agustín—. «Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicárselo a quién me lo pregunta, ya no lo sé». La función referencial de la trama reside precisamente en la capacidad que tiene la ficción de re-figurar esta experiencia temporal víctima de las aporías de la especulación filosófica25 .

Pero como suele suceder con los planteos de Ricœur, esto no significa en absoluto que suscriba ciegamente los postulados agustinianos, y para ello recurre a Heidegger:

[…] se podría objetar ahora que la hermenéutica de Heidegger marca una ruptura decisiva con la fenomenología subjetivista de Agustín y de Husserl. Al fundar su fenomenología sobre la ontología del Dasein y del ser-en-el-tiempo, ¿no está Heidegger en su derecho de afirmar que la temporalidad, tal como la describe, es «más subjetiva» que cualquier sujeto y «más objetiva» que cualquier objeto en cuanto que su ontología se sustrae a la dicotomía del sujeto y del objeto? No lo niego26.

¿Pero a qué se refiere Aristóteles en la Poética al hablar de «trama»?

La trama, dice Aristóteles, es la mimesis de una acción. Distinguiré, en su momento, tres sentidos, al menos, del término mimesis: reenvío a la pre-comprensión familiar que tenemos del orden de la acción, acceso al reino de la ficción y nueva configuración mediante la ficción del orden pre-comprendido de la acción27.

Hay un trípode conceptual fundamental que vertebra las reflexiones de este extenso ensayo, y es precisamente la teoría de la triple mimesis. Esto significa que, para Ricœur, hay una correlación existente entre la actividad de construir —en un relato— una historia y el carácter temporal de la experiencia humana. Dado que esta temática general excede con creces el objetivo de nuestro ensayo, dejaremos de lado las consideraciones sobre la temporalidad y nos centraremos exclusivamente en aquellos aspectos atinentes a la comprensión de la hermenéutica textual y sus consecuencias para la interpretación de textos. En términos del autor, la hipótesis de análisis es que

[…] entre la actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la existencia humana existe una correlación que no es puramente accidental, sino que presenta la forma de necesidad transcultural. Con otras palabras: el tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal28.

Ricœur llamará a los tres momentos de la mimesis aristotélica mimesis I, mimesis II y mimesis III. Ahora bien, el eje fundamental de su análisis —en torno a lo cual gravita todo lo demás— es la mimesis II, ya que

[…] el sentido mismo de la operación de configuración constitutiva de la

construcción de la trama resulta de su posición intermedia entre las dos operaciones que yo llamo mimesis I y mimesis III, y que constituyen «el antes» y «el después» de mimesis II. Con esto me propongo mostrar que mimesis II consigue su inteligibilidad de su facultad de mediación, que consiste en conducir del antes al después del texto, transfigurar el antes en después por su poder de configuración […]. Incumbe a la hermenéutica reconstruir el conjunto de las operaciones por las que una obra se levanta sobre el fondo opaco del vivir, del obrar y del sufrir, para ser dada por el autor a un lector que la recibe y así cambia su obrar […]. La hermenéutica […] se preocupa de reconstruir toda la gama de operaciones por las que la experiencia práctica intercambia obras, autores y lectores […]. Quiero caracterizar mimesis II por su función de mediación. Lo que está en juego, pues, es el proceso concreto por el que la configuración textual media entre la prefiguración del campo práctico y su refiguración por la recepción de la obra. Como corolario, se verá, al término del análisis, que el lector es el operador por excelencia que asume por su hacer —acción de leer— la unidad del recorrido de mimesis I a mimesis III por medio de mimesis II29.

La mimesis I puede entenderse así como «pre-textual», es decir, ligada a las vivencias (Erlebnis) y acontecimientos de la vida —para nosotros, por ejemplo, los distintos avatares de la psicosis de Schreber antes de escribir las Memorias —. Pero el relato de las mismas son ya una creación, es decir un modo singular y único de disponer y ordenar los hechos, elegir las citas y las referencias, etc. —es decir, la actividad propia de la llamada mimesis II—. Por eso la mimesis I hace referencia a una «precomprensión del mundo de la acción»30, donde podemos ubicar ciertas estructuras inteligibles, como por ejemplo las manifestaciones clínicas del proceso psicótico de Schreber. Sin esta competencia previa no hubiera podido existir —literalmente— ese segundo estadio del proceso, el momento propiamente textual, donde se da efectivamente la configuración o disposición de los hechos de tal o cual manera, la «construcción de la trama» per se.

Nótese que aquí no distinguimos entre relato de ficción, poesía o autobiografía, ya que Ricœur no limita sus análisis a un género de discurso, sino que apunta a explicitar —desde su hermenéutica textual— los procedimientos que participan en la producción y creación de cualquier texto.

Por último, el concepto de mimesis III alude precisamente al punto de

intersección entre el mundo del texto y el mundo del lector, temática que retomaremos en el capítulo siguiente. El acto de leer acompaña la configuración de la trama y actualiza la capacidad del texto para ser leído. Como dice Ricœur,

[…] estos rasgos contribuyen particularmente a superar el prejuicio que opone un «dentro» y un «fuera» del texto. En efecto, esta oposición está estrechamente ligada a una concepción estática y cerrada de la estructura del texto solo. La noción de la actividad estructurante, visible en la operación de la construcción de la trama, trasciende esta oposición31.

Ahora bien, la operación de la lectura atañe a un problema que trasciende así el fenómeno de la comunicación, que está más allá de la ciencia lingüística, y es el problema de la referencia, severamente descuidado por las investigaciones actuales. Es decir, de lo que se trata aquí, en el acto de leer, es del «mundo» que la obra proyecta delante de sí misma; la operación de la lectura, la tarea de la lectura como interpretación será precisamente «efectuar la referencia»32.

Síntesis: las etapas del pensamiento hermenéutico de Ricœur

Como puede inferirse de este desarrollo panorámico sobre el pensamiento de Ricœur —en el cual profundizaremos inmediatamente— la hermenéutica textual recorre una serie de etapas que caben ser distinguidas. Realizar estas breves distinciones permite comprender más claramente la construcción de su pensamiento.

Primera etapa

Una primera etapa, quizá paradigmáticamente expresada en «La simbólica del mal», Libro II de Finitud y culpabilidad, se caracteriza por el estudio de los mitos que relatan el origen y el fin del mal. En un texto posterior en el cual se refiere a este período, dice Ricœur:

[…] en ese momento un problema específico me preocupaba: ¿cómo es posible introducir en el contexto de una filosofía de la voluntad, acerca de la que había escrito diez años antes, algunas experiencias fundamentales tales como la culpa, la esclavitud, la alienación o, para hablar en términos religiosos el pecado? Como tal, este problema podía ser expresado en términos de una filosofía existencial. Todas las filosofías de los años cuarenta y cincuenta confrontaron este problema. Podemos hablar de vida inauténtica con Heidegger, o de situaciones-límite (Grenzsituationen) con Jaspers, o del Ser y Tener y la desesperación con G. Marcel […].

Pero, al mismo tiempo, emergió un problema secundario, que tendió después a sobrepasar el contexto de mis investigaciones. Este problema era el del

lenguaje33.

Este problema secundario del lenguaje estaba relacionado con el hecho de que estas temáticas como el mal y la culpa no se expresaban habitualmente en lenguaje descriptivo, sino en uno indirecto, simbólico y metafórico. De lo que se trataba en ese entonces era de un análisis fenomenológico y ligado a un método reflexivo que provenía de Husserl y «del par existencialista Jaspers y Marcel», perspectiva que el propio Ricœur denomina, en 1973, como «fenomenología existencial», en tanto

[…] problemáticas que se encarnaban en el cuerpo propio […]. Parecía, por lo tanto, que una reflexión directa sobre uno mismo no podía ir muy lejos sin emprender un desvío, el desvío de la hermenéutica de estos símbolos. Tuve que introducir la dimensión hermenéutica dentro de la estructura misma del pensamiento reflexivo34.

Segunda etapa

Una segunda etapa es la que puede ubicarse en su libro Freud: una interpretación de la cultura (1965). Ya hemos comentado el alcance y desarrollo del concepto de símbolo en esa obra, concepto que excede ahora el ámbito de los mitos y de lo religioso, siendo abierto al diálogo con el pensamiento freudiano. Aquí la noción de símbolo es desarrollada conjuntamente con la de hermenéutica:

En el último capítulo de La simbólica del mal y en mi primera parte de Freud: una interpretación de la cultura yo definí el simbolismo y la hermenéutica en relación la una con la otra. Por una parte, el simbolismo requiere una interpretación porque se basa en una estructura semántica específica, la estructura del doble significado de las expresiones. Recíprocamente, hay un problema hermenéutico porque hay un lenguaje indirecto. Por lo tanto,

identifiqué a la hermenéutica con el arte de descifrar los significados indirectos.

Hoy estoy menos inclinado a limitar la hermenéutica al descubrimiento de significados ocultos en el lenguaje simbólico, y preferiría vincular la hermenéutica al problema más general del lenguaje escrito y los textos35.

Hay que destacar e insistir que en este libro sobre Freud, Ricœur todavía no aborda frontalmente el problema del lenguaje en tanto tal, si bien reconoce las distintas perspectivas que pueden tomarse para su abordaje.

Tercera etapa

En la tercera etapa harán emergencia explícita las problemáticas referidas al lenguaje,

[…] y allí discute Ricœur los problemas planteados por el estructuralismo […]. La problemática gira aquí en primer lugar en torno de la cuestión de la referencia del lenguaje en general y, en segundo lugar, en particular en torno del momento semántico del símbolo, a saber, la metáfora»36.

Este problema es estudiado en una serie de clases impartidas por Ricœur en la Texas Christian University del 27 al 30 de noviembre de 1973, y que fueron publicadas en las obras El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica, Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido y La metáfora viva.

Es en esta tercera etapa que podemos localizar las fructíferas discusiones de Ricœur con el estructuralismo francés, en auge en aquel entonces:

Como saben, este modelo estructural se basa fundamentalmente en la afirmación de que el lenguaje, antes de ser un proceso o un evento, es un sistema […]. La hermenéutica es también puesta en cuestionamiento junto a la fenomenología existencial y al existencialismo. La idea de que el lenguaje es un sistema cerrado de signos, en el cual cada elemento se refiere meramente a otro de ese mismo sistema, excluye la pretensión de la hermenéutica de llegar más allá del sentido —como contenido inmanente del texto— hacia su referencia, vale decir, lo que dice acerca del mundo. Para el estructuralismo, el lenguaje no nos refiere a nada fuera de él mismo, se constituye en mundo para sí mismo. No solo las referencias del texto hacia un mundo exterior, también sus conexiones con un autor, quien lo produjo intencionalmente, y con un lector, que lo interpreta, son excluidas por el estructuralismo. Esta referencia doble del sujeto del texto (ya sea autor o lector) es rechazada como psicologismo o subjetivismo37.

Cuarta etapa

Finalmente, habría una cuarta etapa en la cual Ricœur se ocupa de los relatos históricos y los de ficción. Esta etapa se abre especialmente con algunos artículos que pueden ubicarse en Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II y, muy especialmente, en la saga de tres tomos Tiempo y narración. En esta etapa Ricœur elabora el concepto «mundo del texto» que, como ya hemos mencionado es aquel desplegado delante del texto y gracias a la operación de la lectura. Esto implica un entrecruzamiento entre el «mundo del texto» y el «mundo del lector» que, al mismo tiempo, se comprende a sí mismo ante el texto. Estas temáticas son plenamente desarrolladas en Sí mismo como otro38 y, en relación a los problemas planteados por la historia, en La memoria, la historia, el olvido39.

Podemos situar en esta etapa, que dejaremos de lado en el presente estudio ya que excede en mucho los fines de esta investigación, el interés y la aproximación de Ricœur a la llamada «narratividad», si bien Ricœur nunca compartió las tesis más radicales de los llamados narrativistas40.

Luego de este recorrido panorámico por las etapas del pensamiento de Ricœur, veamos ahora su concepto de hermenéutica, paso previo necesario antes de

precisar a qué se refiere el autor con su concepto de hermenéutica textual.

La hermenéutica como filosofía del lenguaje

Antes de pasar a la caracterización metodológica precisa del concepto de texto en Ricœur —que aplicaremos a la lectura de las Memorias de Schreber realizada por Freud— es necesario aún describir y localizar algunas cuestiones fundamentales para obtener una comprensión global de su pensamiento acerca de la hermenéutica, del lenguaje y, finalmente, del texto.

En este apartado pretendemos ubicar en qué sentido su hermenéutica textual implica posicionarnos en y desde una filosofía del lenguaje —en la cual se inserta su hermenéutica textual—, y para realizar esta distinción será necesario primero hacer un relevamiento de las críticas que Ricœur le formula al análisis estructural inaugurado por el Curso de lingüística general de Ferdinand de Saussure.

Es necesario comenzar este segmento insistiendo en que Ricœur piensa al estructuralismo y a la hermenéutica juntos, llegando a decir incluso que «nunca se podrá hacer hermenéutica sin estructuralismo»41. La originalidad de Ricœur es que él considera que este punto de vista metodológico requiere, además, ser articulado con otros modos de comprensión. Por otro lado,

[…] el otro gran cuestionamiento que atraviesa este debate es el de la filosofía implícita en el método estructural. El primado concedido a la sincronía y la marginalización de la diacronía, que cumple el papel de perturbador del modelo, apunta a destituir toda pertinencia a la historicidad en el camino global del estructuralismo42.

Los principios del «análisis estructural» según Saussure

Detengámonos entonces en los principios fundamentales del análisis estructural tal como fueron concebidos en la obra de Saussure; descripción que nos permitirá luego determinar sus alcances y limitaciones desde la perspectiva de Ricœur. En este tramo de nuestro recorrido nos apoyaremos especialmente en la síntesis propuesta por P. Corona en su ensayo Paul Ricœur: lenguaje, texto y realidad, ya que sigue fielmente lo expuesto por Ricœur, especialmente en su texto «Filosofía y lenguaje» (1978).

Desde la perspectiva de la epistemología saussureana, el primer gran supuesto supone considerar al lenguaje mismo como objeto de una ciencia empírica. ¿Pero cuál es la «condición de posibilidad», en el sentido kantiano del término, de esta afirmación? La primera gran distinción realizada por Saussure, íntimamente relacionada con el recorte de su objeto, es la que diferencia lengua y habla. Saussure mismo establece esta dificultad al decir que el objeto de la lingüística nunca se nos ofrece completo:

Así pues, de cualquier lado que se mire la cuestión, en ninguna parte se nos ofrece entero el objeto de la lingüística. Por todas partes topamos con este dilema: o bien nos aplicamos a un solo lado de cada problema, con el consiguiente riesgo de no percibir las dualidades arriba señaladas, o bien, si estudiamos el lenguaje por muchos lados a la vez, el objeto de la lingüística se nos aparece como un montón confuso de cosas heterogéneas y sin trabazón. Cuando se procede así es cuando se abre la puerta a muchas ciencias —psicología, antropología, gramática normativa, filología, etc.— que nosotros separamos distintamente de la lingüística, pero que, a favor de un método incorrecto, podrían reclamar el lenguaje como uno de sus objetos43.

Sin la distinción entre lengua y habla Saussure parece no poder especificar cuál es el objeto de su nueva ciencia. La lengua a la que alude hace referencia al aspecto homogéneo del lenguaje, es decir a los códigos y reglas fijas que lo constituyen, a las unidades y entidades de significación orgánicamente articuladas. Sin este elemento homogéneo y estable, la lengua no puede constituirse como «objeto de ciencia»44. La solución que brinda para estas dificultades es la siguiente:

[…] hay que colocarse desde el primer momento en el terreno de la lengua y tomarla como norma de todas las otras manifestaciones del lenguaje […]. ¿Pero qué es la lengua? Para nosotros, la lengua no se confunde con el lenguaje: la lengua no es más que una determinada parte del lenguaje, aunque esencial. Es a la vez un producto social de la facultad del lenguaje y un conjunto de convenciones necesarias adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esa facultad en los individuos. Tomado en su conjunto, el lenguaje es multiforme y heteróclito; a caballo en diferentes dominios, a la vez físico, fisiológico y psíquico, pertenece además al dominio individual y al dominio social; no se deja clasificar en ninguna de las categorías de los hechos humanos, porque no se sabe cómo desembrollar su unidad.

La lengua, por el contrario, es una totalidad en sí y un principio de clasificación. En cuanto le damos el primer lugar entre los hechos de lenguaje, introducimos un orden natural en un conjunto que no se presta a ninguna otra clasificación45.

Ahora bien, a diferencia de la lengua, el habla se ubica fundamentalmente «en el terreno de la ejecución psicológica y fisiológica de aquel código (lengua) por parte del individuo»46. En términos del propio Saussure:

[…] la ejecución jamás está a cargo de la masa, siempre es individual, y siempre el individuo es su árbitro; nosotros lo llamaremos el habla (parole)»47.

Es entonces la lengua (langue) la que permite establecer el objeto del análisis

estructural, lingüístico:

Al separar la lengua del habla (langue et parole), se separa a la vez: 1° lo que es social de lo que es individual; 2° lo que es esencial de lo que es accesorio y más o menos accidental.

La lengua no es una función del sujeto hablante, es el producto que el individuo registra pasivamente […].

El habla es, por el contrario, un acto individual de voluntad y de inteligencia, en el cual conviene distinguir: 1° las combinaciones por las que el sujeto hablante utiliza el código de la lengua con miras a expresar su pensamiento personal; 2° el mecanismo psicofísico que le permita exteriorizar esas combinaciones48.

Pasemos ahora al segundo supuesto de la epistemología saussureana. Este postulado establece una distinción, dentro de la lengua misma, entre la lingüística sincrónica —que refiere a la «ciencia de los estados del sistema»— y la lingüística diacrónica, concebida como «ciencia de los cambios»49.

El aspecto sincrónico de la lingüística hace referencia a la estructura de la lengua como tal, al sistema mismo, a las reglas y códigos que lo constituyen.

Dicho de otro modo, la sincronía nos habla de la articulación de los elementos en el conjunto simultáneo en el que ellos tienen lugar y al cual ellos constituyen50.

Este postulado implica así concebir a la lengua como estática e intemporal51. Además, dice Saussure, «es patente que el aspecto sincrónico prevalece sobre el otro, ya que para la masa hablante es la verdadera y única realidad»52, si bien unas páginas antes pretendía mostrar «a la vez la autonomía y la interdependencia de lo sincrónico y de lo diacrónico»53. Por otro parte, es a este aspecto de la lengua al cual pertenecen las propiedades generales del signo, «que pueden considerarse como parte integrante de esta última»54.

El aspecto diacrónico refiere, como decíamos más arriba, a una ciencia de los cambios, de las evoluciones55. Ahora bien, debemos destacar que para Saussure

[…] todo cuanto es diacrónico en la lengua solamente lo es por el habla. En el habla es donde se halla el germen de todos los cambios: cada uno empieza por ser práctica exclusiva de cierto número de individuos antes de entrar en uso»56.

Sintetizando:

La lingüística sincrónica se ocupará de las relaciones lógicas y psicológicas que unen términos coexistentes y que forman sistema, tal como aparecen a la consciencia colectiva.

La lingüística diacrónica estudiará por el contrario las relaciones que unen términos sucesivos no percibidos por una misma consciencia colectiva, y que se reemplazan unos a otros sin formar sistema entre sí57.

Como tercer supuesto, dice Corona,

[…] debemos considerar que en todo estado de sistema no hay términos absolutos, sino relaciones de dependencia mutua. A propósito de esta afirmación, Ricœur cita a Saussure siguiendo su definición de que «el lenguaje no es una sustancia sino una forma»58.

Esto quiere decir que el signo solo es tal en su relación con los otros, más específicamente en su diferencia con los otros, constituyéndose así en su referencia interna a la estructura:

Todo lo precedente viene a decir que en la lengua no hay más que diferencias. Todavía más: […] en la lengua solo hay diferencias sin términos positivos. Ya se considere el significante, ya el significado, la lengua no comporta ni ideas ni sonidos preexistentes al sistema lingüístico, sino solamente diferencias conceptuales y diferencias fónicas resultantes de ése sistema. Lo que de idea o de materia fónica hay en un signo importa menos que lo que hay a su alrededor en los otros signos59.

El cuarto supuesto implica considerar este conjunto de signos como un sistema cerrado, precisamente para así poder circunscribirlo y someterlo a análisis. Según Corona, este postulado puede visibilizarse muy bien en el diccionario, donde encontramos términos que refieren unos a otros dentro del contexto limitado de su estructura60. Siguiendo a Hjelmslev, Ricœur se refiere a esto último diciendo que se trata de una «entidad autónoma de dependencias internas»61.

Es en este sentido preciso que puede afirmarse que el signo saussuriano no refiere a un «mundo», sino que

[…] aquello a lo que el signo «refiere» […] es solo a la posibilidad de vincularse y diferenciarse con otros signos […]; la palabra remitirá a otras diferentes, que cerrarán el círculo de la significación sin necesidad de trascender la estructura62.

Como puede entreverse luego de este sucinto recorrido, hay ciertos aspectos del lenguaje que la teoría saussuriana deja de lado, siendo así el estructuralismo «necesario pero no suficiente». Saussure descuida, especialmente, aquellos aspectos del lenguaje que pueden concebirse como proceso, como realización y como acontecimiento. Sigamos nuevamente a Corona en este punto:

En primer lugar, […] el acto de hablar concebido como performance individual

queda fuera del análisis estructural […], sobre todo como producción de enunciados inéditos, como libre combinación; es decir […], queda de lado aquel aspecto que constituye que quizás constituye lo esencial del lenguaje: la posibilidad de propiamente «producir» algo diferente, de «construir» a partir de la estructura pero yendo más allá de ella. En segundo lugar, también se deja de lado la historia […]. La lingüística diacrónica tiene en cuenta el análisis de los cambios producidos que supone la obra ya realizada, análisis que se sostiene en los diferentes sistemas entre los que se da aquel cambio. En tercer lugar, se excluye un aspecto que posiblemente constituya la intención primera del lenguaje y que deberíamos considerar como su elemento constitutivo: decir algo sobre algo.

Hemos tocado aquí un punto decisivo: la referencia a la realidad, este rasgo fundamental por el cual el lenguaje escapa a la clausura del sistema autorreferencial […]. El lenguaje no se limita al universo de los signos en su relación de dependencia interna, a la estructura, sino que se libera a sí mismo «hacia afuera», hacia la realidad63.

Veamos a continuación, luego de habernos detenido en las críticas de los postulados esenciales del estructuralismo inaugurado por Saussure, en qué medida el estructuralismo y la hermenéutica pueden pensarse en forma conjunta y articulada, y no como un binario de opuestos, cosa que Ricœur jamás planteó. Para ello será necesario realizar una breve incursión en lo que dio en llamarse «el estructuralismo».

Estructuralismo y hermenéutica

Luego de haber expuesto entonces los postulados fundamentales del análisis estructural según Saussure (que posteriormente se extendieron a múltiples disciplinas y no siempre con una debida fundamentación epistémica en su traslado), ahora sí podemos exponer de qué manera Ricœur concibe al estructuralismo64 y a la hermenéutica en forma conjunta e incluso complementaria65. Pero aclaremos que dicha complementariedad es metodológica pero no filosófica66.

Digamos ahora —siguiendo a Ricœur— que

[…] mientras que la lingüística se mueve en el seno de un universo autosuficiente y encuentra solo relaciones intrasignificativas, relaciones de interpretación mutua entre signos —para emplear el vocabulario de C. S. Peirce —, la hermenéutica está bajo el régimen de la apertura del universo de los signos […]. ¿Qué entendemos aquí por «apertura»? Lo siguiente: en cada disciplina hermenéutica, la interpretación se da en el punto de unión de lo lingüístico y de lo no-lingüístico, del lenguaje y de la experiencia vivida (sea cual fuere). La especificidad de las hermenéuticas consiste precisamente en que esta captura del ser por el lenguaje y del lenguaje por el ser se realiza de maneras diferentes67.

Ubicamos así una primera distinción entre lingüística estructuralista y hermenéutica realizada en 1963 en el ensayo «Estructura y hermenéutica». El lenguaje, entonces, no es simplemente un objeto de una ciencia empírica — como quería Saussure— sino que es, ante todo, mediación; más específicamente, mediación del ser, especialmente cuando se considera al lenguaje desde el punto de vista del que habla, del hablante:

Para nosotros, hablantes, el lenguaje no es un objeto sino una mediación; es aquello a través de lo cual, por medio de lo cual, nos expresamos y expresamos las cosas. Hablar es el acto por el cual el hablante supera los límites del universo de los signos, con la intención de decir algo sobre algo a alguien; hablar es el acto por el cual el lenguaje se sobrepasa como signo hacia su referencia y hacia aquel que tiene enfrente68.

Pero para Ricœur tampoco se trata de deshacerse de esta objetivación empírica del lenguaje, sino de realizar el enlace «entre lo objetivo y lo existencial (¡o existenciario!)»69, sostiene el autor aludiendo a la analítica del Dasein tal como la entiende Heidegger en El ser y el tiempo (1927)70.

De la semiótica a la semántica: el lenguaje como discurso

Para Ricœur, pensar el lenguaje es, precisamente, «pensar la unidad de aquello mismo que Saussure separó, la unidad de lengua y habla»71. Para no caer en una suerte de «fenomenología del habla» frente a una «ciencia de la lengua», Ricœur propone, para pensar la unidad lengua/habla, pasar del nivel del signo —de la unidad de la lengua— al nivel de la oración o del enunciado72. Sucede entonces ahora que

[…] esta unidad ya no es de lengua, sino de habla o de discurso. Al cambiar de unidad, se cambia también de función, o más bien, se pasa de la estructura a la función. Es entonces cuando encontrar el lenguaje como decir se vuelve posible.

La nueva unidad que vamos a considerar ahora no es en absoluto semiológica, si por «semiológico» se entiende todo aquello que concierne a las relaciones de dependencia interna entre signos o componentes de signos. Esta gran unidad es propiamente semántica, tomando esta palabra en su sentido fuerte, que no implica solamente significar en general, sino decir algo, remitir el signo a la cosa73.

Ahora bien, tal como lo hemos adelantado, esto no implica el abandono del estructuralismo, sino cosechar sus resultados más interesantes, como el abandono del «psicologismo y del mentalismo, de los cuales la lingüística estructural nos ha liberado»74. Este movimiento implica entonces ir más allá del estructuralismo pero con el estructuralismo mismo; es recién ahora que podemos hablar de un pasaje que va de la estructura a la función, del signo a la frase o enunciado —para lo cual Ricœur se apoyará en la noción de «instancia de discurso» tomada de la lingüística de Benveniste— y, en últimas, de la semiología a la semántica, pero conservando ambas como dos niveles

fundamentales del lenguaje. Para Ricœur el lenguaje depende entonces, efectivamente, de estas dos entidades irreductibles: los signos y las oraciones75. En términos del propio autor:

Esta dualidad no coincide con la de langue y parole como las define Saussure […], ni siquiera con la manera en que esa dualidad fue posteriormente reformulada como la oposición entre código y mensaje. En la terminología de langue y parole, solo langue es un objeto homogéneo para una ciencia única, gracias a las propiedades estructurales de los sistemas sincrónicos. Como dijimos, parole es un objeto heterogéneo, además de ser individual, diacrónico y contingente […]. Mi sustitución del término «parole» (que expresa solo el aspecto residual de una ciencia de «langue») por el de «discurso» tiene asignado no solamente el propósito de enfatizar la especificidad de esta nueva unidad en la que todo discurso se apoya, sino también el de legitimar la distinción entre semiótica y semántica como las dos ciencias que corresponden a los dos tipos de unidades características del lenguaje: el signo y la oración.

Más aún, estas dos ciencias no solamente son distintas, sino que también reflejan un orden jerárquico. El objeto de la semiótica —el signo— es meramente virtual. Solamente la oración es real en tanto constituye el mismo acontecimiento del habla. Por eso no hay forma de pasar de la palabra, como signo léxico, a la oración mediante el simple recurso de extender la misma metodología a una entidad más compleja. La oración no es una palabra más grande o más compleja, es una nueva entidad […]. Una oración es una totalidad irreductible a la suma de sus partes. Está hecha de palabras, pero no es una función derivativa de sus palabras. Una oración está hecha de signos, pero no es un signo en sí76.

Hay que destacar que estas reflexiones —que provienen del ensayo titulado Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido— son producidas en el marco de intentar solucionar el problema de cómo comprender el lenguaje al nivel de producciones tales como el poema, la narrativa y el ensayo, ya sea literario o filosófico. Esto implica además concebir dichas obras como consecuencia de intentar asir el «lenguaje como trabajo»77. Se podrá vislumbrar el objetivo patente de arribar a estos niveles de análisis, ya que las Memorias de Schreber no eran palabras y frases sueltas e inconexas, sino precisamente una

obra.

Cabe mencionar también que en este ensayo Ricœur explicita la raigambre platónica de sus postulados:

En el Crátilo, Platón ya había mostrado que el problema de la «verdad» de las palabras o nombres aislados debe permanecer indeterminado porque el nombrar no agota el poder o la función del habla. El logos del lenguaje requiere por lo menos de un nombre y un verbo, y es el entrelazamiento de estas dos palabras lo que constituye la primera unidad del lenguaje y el pensamiento […].

El mismo problema se presenta de nuevo en las obras más maduras de Platón, tales como el Teeteto y el Sofista. Ahí […] Platón se ve nuevamente obligado a concluir que una palabra en sí misma no es verdadera ni falsa, aunque una combinación de palabras puede significar algo aun cuando no haya captado fenómeno alguno. Una vez más quien conduce esta paradoja es la oración, no la palabra […].

El discurso requiere de dos signos básicos —un nombre y un verbo— que están conectados en una síntesis que va más allá de las palabras. Aristóteles dice la misma cosa en su tratado Sobre la interpretación. Un nombre tiene un significado y un verbo tiene, además de un significado, una indicación de tiempo. Solamente su unión produce un nexo predicativo, que puede ser llamado logos, discurso78.

Este sería, según Ricœur, el planteo primitivo del problema. Como habíamos comentado más arriba, el sustento moderno en el cual se apoya Ricœur es efectivamente Benveniste. Este sostenía que el lenguaje depende de dos tipos de operaciones,

[…] la integración en totalidades más grandes y la disociación en partes constitutivas. El sentido parte de la primera operación; la forma, de la segunda. La distinción entre dos tipos de lingüística, semiótica y semántica, refleja esta red de relaciones79.

Insistamos en que estas aserciones gravitan en torno a una decisión metodológica fundamental y cargada de importantes consecuencias para nuestro análisis: esta decisión consiste en que en esta distinción entre semántica y semiótica reside «la clave para abordar el problema total del lenguaje»80.

El discurso así concebido también tiene una estructura propia,

[…] pero no es una estructura en el sentido analítico del estructuralismo, esto es, como un poder combinatorio basado en las oposiciones previas de unidades discretas. Más bien es una estructura en el sentido sintético, es decir, el entrelazamiento y la acción recíproca de las funciones de identificación y predicación en una y la misma oración81.

Así planteadas las cosas, esta teoría del discurso aparece sometida a una serie de polaridades dialécticas: en primer lugar, entre acontecimiento de habla y sentido. Pero dentro del sentido mismo nos encontramos con otra polaridad: la polaridad dialéctica entre significado y referencia. Por último, la polaridad dialéctica entre distanciamiento y apropiación. No desarrollaremos estos términos plenamente dado que exceden extensamente los acotados fines de este ensayo.

«La semiótica aparece como una mera abstracción de la semántica» —afirma Ricœur—. Y prosigue: «y la definición semiótica del signo como una diferencia interna entre significante y significado presupone su definición semántica como referencia a la cosa que representa»82, ya que «si el lenguaje no fuera fundamentalmente referencial, ¿sería o podría ser significativo?»83 —se pregunta el autor—.

Filosofía y lenguaje

Ahora bien, esta noción de discurso —elevada de este modo a una «filosofía del discurso»84— cuestiona a su vez las presuposiciones de la hermenéutica romántica, que estaba aún impregnada de prejuicios psicologizantes y existenciales. Apoyándose en el estructuralismo, el propósito explícito de Ricœur es precisamente liberar a la hermenéutica de aquellos prejuicios:

Las presuposiciones de una hermenéutica psicologizante […] se originan en un doble malentendido de la dialéctica de acontecimiento y sentido en el discurso y de la dialéctica de significado y referencia en el sentido mismo. Este doble malentendido a su vez conduce a asignar una tarea errónea a la interpretación, una tarea que está muy bien expresada en el famoso lema «comprender al autor mejor de lo que él se comprendía a sí mismo». Por lo tanto, lo que está en juego en esta discusión es la definición correcta de la tarea hermenéutica85.

Es además en este punto exacto donde Ricœur hace valer la idea de una autonomía semántica del texto que, precisamente, hace de las supuestas intenciones del autor una frontera inalcanzable:

Con la escritura, el sentido verbal del texto ya no coincide con el sentido mental o la intención del texto. Esta intención es a la vez lograda y abolida por el texto, que ha dejado de ser la voz de alguien presente. El texto está mudo. Se obtiene una relación asimétrica entre el texto y el lector, en la cual solamente un miembro de la pareja habla por ambos. El texto es como una pauta musical y el lector como el director de la orquesta que obedece las instrucciones de la notación. En consecuencia, comprender no es meramente repetir el acontecimiento de habla en un acontecimiento similar, es generar uno nuevo,

empezando desde el texto en que el acontecimiento inicial se ha objetivado.

En otras palabras, tenemos que hacer conjeturas sobre el sentido del texto porque las intenciones del autor están más allá de nuestro alcance. Es aquí, tal vez, donde mi oposición a la hermenéutica del romanticismo es más decidida […]. Las formas románticas de la hermenéutica pasaron por alto la situación específica creada por la disyunción del sentido verbal del texto respecto de la intención mental del autor86.

En «Del existencialismo a la filosofía del lenguaje», de 1973, Ricœur establece que para entender realmente lo que ocurre en los casos más intrincados de interpretación de textos primero hay que dilucidar cuál es el funcionamiento del lenguaje ordinario, de ahí que sea necesario desplegar esto último antes de abordar frontalmente dicho problema:

Lo que ocurre en los casos más intrincados de la interpretación-del-texto y lo que constituye el problema clave de la hermenéutica ya se ve en el proceso interpretativo, tal como ocurre en el lenguaje ordinario. Por lo tanto, todo el problema de la interpretación del texto puede ser renovado por el reconocimiento de sus raíces en el funcionamiento del lenguaje ordinario mismo87.

De ahí el esfuerzo de Ricœur por coordinar la fenomenología y la filosofía del lenguaje88. Será precisamente una de las funciones de la hermenéutica general poder responder a preguntas tales como qué es un texto, cuál es la relación entre el lenguaje hablado y el escrito, cuál es la relación entre la explicación y la comprensión dentro del acto global de la lectura y cuál es la relación entre un análisis estructural y una apropiación existencial89.

En el ensayo de 1978 que lleva por título «Filosofía y lenguaje», Ricœur se interroga más cabalmente por la responsabilidad de la filosofía respecto al lenguaje. Aquí postula que

[…] la filosofía tiene la tarea principal de volver a abrir el camino del lenguaje hacia la realidad, en la medida en que las ciencias del lenguaje tienden a distender, sino a abolir, el vínculo entre el signo y la cosa. A esta tarea principal se añaden otras dos complementarias: volver a abrir el camino del lenguaje hacia el sujeto vivo, hacia la persona concreta, en la medida en que las ciencias del lenguaje privilegian, a expensas del habla viva, los sistemas, las estructuras y los códigos desvinculados de cualquier hablante, y, finalmente, volver a abrir el camino del lenguaje hacia la comunidad humana, en la medida en que la pérdida del hablante va unida a la de la dimensión intersubjetiva del lenguaje90.

Y en este contexto Ricœur lleva a cabo una reconsideración de su distinción entre semántica y semiótica. Tomando como base el acto predicativo mismo —la «instancia de discurso» de Benveniste—, el sentido de aquel discurso no es más que una fase, en el sentido en que el discurso «tiene por objeto algo real extralingüístico, su referente»91. Recordemos la crítica al estructuralismo: el signo solo remite a otro signo en la inmanencia de un sistema cerrado, plegado sobre sí mismo y, en apariencia, autorreferencial —el postulado de la clausura del sistema—. Pero el discurso, en cambio,

[…] se refiere a las cosas. El signo difiere del signo; el discurso se refiere al mundo. La diferencia es semiótica; la referencia, semántica […]. La semiótica no se interesa, en ningún momento, por la relación del signo con las cosas denotadas, ni por las relaciones entre la lengua y el signo. La distinción entre significado y significante, como hemos visto, se da completamente en el interior del signo. Sucede todo lo contrario en el discurso. Este consiste en la mediación entre el orden de los signos y el de las cosas92.

En este ensayo lo esencial del lenguaje, su característica más relevante, es la producción de enunciados inéditos93; Ricœur destaca de esta manera la función de apertura del lenguaje, vehiculizada en el «decir».

Habría así tres dimensiones esenciales y cooriginarias del lenguaje:

la dimensión ontológica —que implica la referencia al mundo—,

la psicológica —que implica que el lenguaje es una instancia de mediación con uno mismo— y

la dimensión moral —las relaciones con otros—.

Es decir, que una filosofía del lenguaje debe ocuparse de estas tres dimensiones inseparables: la realidad, el sujeto y la intersubjetividad, ya que hablar «consiste en decir algo sobre algo a alguien»94.

Aquí Ricœur sigue muy de cerca los postulados centrales de Heidegger en El ser y el tiempo y algunos comentarios de Gadamer en Verdad y método. Es importante tener presente que la pregunta central de la fenomenología es una pregunta por el sentido; pero para que esta pregunta devenga a su vez en una pregunta hermenéutica debe dirigirse a la condición lingüística de toda experiencia:

[…] la hermenéutica solo llega a ser una filosofía de la interpretación —y no simplemente una metodología de la exégesis y la filología— cuando, superando las condiciones de posibilidad de la exégesis y de la filología, más allá incluso de una teoría del texto en general, se dirige a la condición lingüística —es decir, a la Sprachlichkeit95— de toda experiencia. Ahora bien, esta condición lingüística presupone una teoría general del sentido […]. La experiencia puede ser dicha, requiere ser dicha. Plasmarla en el lenguaje no es convertirla en otra cosa, sino lograr que, al expresarla y desarrollarla, llegue a ser ella misma96.

Estas líneas exhiben muy bien el corte epistémico-metodológico entre la actitud naturalista y la actitud fenomenológica, que implica, claro está, la elección por el sentido. Lo que Ricœur pretende resaltar —siguiendo al Heidegger de El ser y el tiempo— es que el orden de los enunciados no es autónomo, sino que hay una clara relación de subordinación de la Sprachlichkeit —siguiendo a Gadamer— a la experiencia, temática nítidamente expuesta en la analítica del Dasein:

Recordemos que la Analítica del Dasein subordina el plano del enunciado (Aussage), que es también el de significados lógicos, es decir, de los significados propiamente dichos (Bedeutungen), al plano del discurso (Rede), que es, dice, «co-originario» con el orden de la situación (Befindlichkeit) y el de la comprensión (Verstehen), que es también el del proyecto. De este modo el orden lógico está precedido por un decir que es solidario con un encontrarse y un comprender. El orden de los enunciados no puede pretender ninguna autonomía. Este remite a las estructuras existenciarias constitutivas del ser en el mundo.

Esta remisión del orden lingüístico a la estructura de la experiencia (que en el enunciado llega al lenguaje) constituye, a mi juicio, el presupuesto fenomenológico más importante de la hermenéutica97.

El concepto de «vivencia»: entre Dilthey y Freud

Cabe señalar que si no fuera de esta manera, es decir, si la condición lingüística no estuviera efectivamente subordinada a la experiencia, la praxis analítica no solo carecería de eficacia sino que perdería su razón de ser, ya que ¿cuál sería sino el punto de contacto entre las vivencias (Erlebnis) y el discurso proferido en sesión (la transferencia98)? O bien, en términos más cercanos a nuestro cometido: ¿cómo pudo Freud acceder a aspectos tan fundamentales de la subjetividad de Schreber —a sus vivencias— partiendo únicamente del texto de las Memorias y de algunos informes clínicos escritos?

El concepto —no la mera palabra— implicado en la noción de «vivencia» (Erlebnis) —las experiencias que vivimos, la vida que somos— se ha perdido en la mayoría de las propuestas del psicoanálisis actual. Nuestra opinión al respecto es que dicha pérdida es otro de los indicadores del distanciamiento del saber de la clínica que observamos regularmente en la práctica actual del psicoanálisis, como método de tratamiento y como fuente de producción teórica.

Conviene ahora refrescar a qué hacía referencia el concepto de vivencia, que Freud parece haber tomado de Dilthey. Según el filósofo,

[…] la vivencia es un modo carácterístico distinto en el que la realidad está ahí para mí. La vivencia no se me enfrenta como algo percibido o representado […]; nos percatamos por dentro de ella, porque la tengo de modo inmediato como perteneciente a mí en algún sentido. En el pensamiento es cuando, luego, se hace objeto. Todo lo vivido por mí, todo lo vivible constituye una conexión. La vida es el curso que se halla trabado en un todo en una conexión estructural99 […]. La expresión «vivencia» designa una parte de este curso de vida […]. Todo lo que esta conexión estructural, que se presenta en mí como realidad, contiene como realidad, es la vivencia […]. En la economía de mi vida es algo aislable porque se halla articulado estructuralmente para una aportación dentro de esa economía […]100.

Otro de los aspectos fundamentales que caracteriza al concepto de vivencia es su temporalidad presente. La vivencia es precisamente el modo en que, según Dilthey, se nos vuelve experimentable el presente, en tanto corte en la corriente del flujo entre el futuro y el pasado[101]. Conviene además destacar que la vivencia no se reduce, en ningún caso, a la representación:

[…] el carácter del presente es su llenazón con realidad, en oposición con la representación de realidad y sus modificaciones propias en el recuerdo o en la expectativa de realidad[102] y en la voluntad de realizarla […]. Así es experimentable esta precipitada llenazón con realidad como vivencia[103], a diferencia de la representación de lo vivido o de lo vivible. Expresión de ello es que nosotros vivimos siempre en el presente […]. Todo lo que para nosotros está ahí como llenazón del tiempo, por lo tanto, como plenitud de vida, está únicamente en este presente. A medida que la vivencia se sumerge en el pasado y en el recuerdo, se va concentrando cada vez más en una conexión cuyos «momentos» temporales no llegan a ser más que determinaciones de su significado en la conexión de la vida […][104].

Dilthey agrega que la vivencia designa así una realidad cualitativa, posición coherente con su distinción epistémica entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza:

[…] la realidad cualitativa determinada que compone así la vivencia es conexión estructural […]. La vivencia es unidad dinámica, aunque constituye un curso y, ciertamente, no solo de un modo objetivo sino en nuestra consciencia […]. Lo cualitativo en la vivencia es algo muy diferente que en una cosa de la naturaleza[105].

Por último, señalemos que el valor de una vivencia coincide con su significado, íntimamente relacionado con el concepto de estructura:

Denomino estructura a la relación entre partes componentes de una vivencia […]. Lo así estructurado entra luego en otras relaciones estructurales y estas forman, finalmente, un esquematismo, una localización, que tiene lugar en cl curso psíquico que constituye la unidad de vida106.

Sin embargo, Freud va mucho más lejos al integrar ambas dimensiones de la realidad —la propia de las ciencias de la naturaleza, la realidad material objetiva — y la que pertenece inherentemente a las ciencias del espíritu, la «realidad psíquica», que integra pero no agota la noción de «vivencia». Freud descompone la vivencia en dos unidades de análisis que discurren por vías distintas: el afecto y la representación.

El «complejo del prójimo» de Freud y el «ser-con» de Heidegger

Por ahora destaquemos que Freud, ya en 1895, en el «Proyecto de psicología para neurólogos», subordina el lenguaje a la experiencia y la realidad a la vivencia. A contrapelo de muchas lecturas que se hacen de este ensayo —como por ejemplo el pretender reducirlo a un escrito subsumible en las ciencias naturales, o a entenderlo como la mera descripción fallida de un aparato neuronal, etc.—, todos los conceptos esgrimidos aquí por Freud se extienden y se desarrollan dentro de otro «concepto macro» que es el llamado «complejo del prójimo». El desamparo, la acción específica, las vivencias de dolor y satisfacción así como la «inervación lingüística» —que queda incluida en la acción específica— son considerados dentro o «referidos a» el complejo del prójimo107, acercándose así a lo que luego Heidegger denominará el ser-con en El ser y el tiempo 108.

Lo que nos preguntamos aquí, desde una perspectiva epistemológica, es si lo que Heidegger denomina el ser-con no sería acaso la condición de posibilidad —la «estructura existenciaria», en términos de Heidegger— de lo que Freud llama el complejo del prójimo. El «ser-con» de Heidegger es un concepto fenomenológico y epistemológico; el complejo del prójimo de Freud es uno clínico y psicoanalítico, y que a nuestro criterio permite pensar las raíces ontológicas de los procesos de transferencia que vemos repetirse y reanimarse en los tratamientos.

Retomemos la argumentación en torno al lenguaje en Ricœur. Si volvemos a las consideraciones sobre la ciencia del lenguaje, hemos visto que la lingüística se encontraba dividida en semiótica y semántica y, según Ricœur, hasta ahora no se han superado estos límites. Si en efecto atendemos a dichos límites,

[…] la frase es la mayor entidad lingüística dentro de la jerarquía de unidades que la lingüística tiene en cuenta. Ahora bien, el lenguaje concreto se desarrolla

en conjuntos más amplios que la frase como unidad discursiva: en textos o en obras. Ahora hemos de volver a considerar, en este nuevo nivel, el problema de la triple mediación del lenguaje entre el hombre y el mundo, entre un hombre y otro y entre este y sí mismo109.

Comentaremos solamente el primer problema de la triple mediación del lenguaje, es decir el atinente a las relaciones entre el hombre y el mundo —el problema de la referencia— pero ahora puesto en consideración en este nuevo nivel, en esta nueva unidad de análisis a la que pretendíamos arribar tras esta larga introducción: el nivel del texto o de la obra.

¿Qué sucede si llevamos la noción de «referencia» al campo del texto? Habiendo puesto en relieve que el problema de la referencia es un problema eminentemente filosófico, Ricœur avanza —siguiendo una metodología impecable— llevando esta noción de referencia del plano del enunciado al plano del discurso, «considerado como texto o como obra. Es más, el problema consiste en saber si puede aplicarse a cualquier obra, en particular a las obras llamadas poéticas»110.

Podríamos afirmar sin temor a equivocarnos que la referencia, especialmente para los discursos que esgrimen alguna pretensión de cientificidad, suele ser concebida estrictamente como un problema que atañe a las proposiciones descriptivas. Un ejemplo paradigmático de esto último son los clásicos ensayos de Frege «Sobre sentido y referencia» del período 1892-1895111:

Frege formula su distinción entre el sentido (Sinn) de una proposición y su referencia o denotación (Bedeutung) en el marco de una teoría lógica. El sentido es lo que dice una proposición. Le referencia o denotación es aquello sobre lo que dicha proposición dice el sentido […]. La referencia hace arraigar nuestras palabras y nuestras frases en la realidad. «Esperamos que la propia proposición tenga una referencia. Nos incita a avanzar hacia la referencia una exigencia veritativa»112.

La posibilidad de ampliar la noción de «referencia» a otros tipos de proposiciones, a proposiciones distintas a las descriptivas, plantea, pues, una dificultad que ha de examinarse en sí misma. Llamaremos poética, en un sentido

amplio, a los textos cuya pretensión de verdad no se inscribe en el marco de la proposición descriptiva.

Mi tesis, en este punto, consiste en que la capacidad referencial no es una característica exclusiva del discurso descriptivo, sino que también las obras poéticas designan un mundo113.

Para seguir avanzando es necesario realizar antes una serie de precisiones, especialmente en torno a lo que Ricœur denomina aquí «obra poética». El concepto de obra poética hay que entenderlo no en el sentido común de un género discursivo, sino que es un concepto que se desprende de la reflexión Ricœuriana en torno a la función referencial de la poesía primero y del lenguaje en general después. Si volvemos sobre el comentario de Frege, para una teoría lógica de estas características, la poesía en el sentido común del término, se trata de un pensamiento carente de referencia, y por ende —siguiendo a Frege— sin ningún valor veritativo114.

Pero para Ricœur, que en este punto se apoya en los lineamientos del ensayo de Jakobson titulado «Lingüística y poética»115, «la referencia aquí no es abolida sino que es dividida y fracturada»116, se desdobla117. Ahora bien, concebir las cosas de esta manera ya implica una decisión propiamente filosófica sobre lo que entendemos por realidad.

Puede ocurrir —y más adelante veremos que este es el caso de la lectura freudiana de las Memorias— que la referencia a la realidad cotidiana deba desaparecer o relativizarse para liberar otro tipo de referencia hacia otras dimensiones de la realidad que no pueden reducirse estrictamente al lenguaje descriptivo. De hecho, esta es una de las aristas más importantes de las tesis centrales propuestas por Ricœur en La metáfora viva en 1975.

El punto de vista de Ricœur es que «el discurso no puede dejar de ser acerca de algo»118. Ricœur mismo lo expresa en los siguientes términos:

{…] la desaparición de la referencia ostensible y descriptiva libera el poder de referencia a aspectos de nuestro ser en el mundo que no pueden decirse en una forma descriptiva directa, sino solo por alusión, gracias a los valores

referenciales de expresiones metafóricas y, en general, simbólicas119.

Y agrega más adelante:

[…] el eclipse del mundo objetivo y manipulable da lugar, así, a la revelación de una nueva dimensión de la realidad y la verdad120.

El concepto de obra poética se refiere más bien a una relectura y crítica filosófica del concepto de metáfora. La dimensión metafórica del discurso no se reduce ni a la sustitución de un elemento por otro ni a un uso determinado de los tropos del lenguaje; apoyándose en Aristóteles, la metáfora para Ricœur es el proceso retórico por el que el discurso libera el poder que tienen ciertas ficciones de redescribir la realidad121, es decir, lo que descubre Aristóteles en la Poética: «la poíesis del lenguaje procede de la conexión entre mythos y mimesis»122, lo que en Tiempo y narración I se llamaba la «construcción de la trama», es decir la disposición de la experiencia de una determinada manera. Literalmente, el discurso metafórico inventa123, crea, construye dimensiones y realidades nuevas.

Siguiendo a N. Goodman, Ricœur sostiene que la metáfora es una «aplicación insólita»124 que implica un enfrentamiento entre identidad y diferencia125 y que despliega además un poder de reorganizar la visión de las cosas126. Y, como puede quizás espontáneamente deducirse de lo expuesto, el discurso científico también puede ser apreciado desde esta perspectiva. Siguiendo en este tramo a Max Black, Ricœur sentencia que «la metáfora es al lenguaje poético lo que el modelo al lenguaje científico»127. Si bien pensamiento y poesía128 no se confunden, comparten muchos aspectos: el «ver metafórico» es un ver cómo129, ver «algo como algo», y los modelos científicos también se comportan de esta manera. Ricœur nunca pierde de vista que, en última instancia, el lenguaje mismo es metafórico130, lo que ya designaba el vocablo griego hermeneia en el tratado sobre la interpretación de Aristóteles en quien Ricœur tantas veces abrevó sus hipótesis131.

Estos son solo algunos de los argumentos centrales que permiten entender por

qué Ricœur piensa en una metáfora viva, es decir, creadora, heurística, a la cual le corresponden a su vez referencias metafóricas y una verdad metafórica.

Ahora nos encontramos en mejores condiciones para comprender a qué se refiere Ricœur al afirmar que

[…] la obra poética solo abre un mundo con la condición de que se suspenda la referencia del discurso descriptivo. O, por decirlo de otro modo, en la obra poética, el discurso pone de manifiesto su capacidad referencial como referencia secundaria, gracias a la suspensión de la referencia primaria. Por ello, podemos caracterizar, con Jakobson, la referencia poética como referencia «desdoblada» […].

Propongo que la suspensión de la referencia, en el sentido definido por las normas del discurso descriptivo, es la condición negativa para que se dé un modo más fundamental de referencia132.

La pregunta que se abre ahora, entonces, es de qué disciplina depende la «tarea positiva» de hacer explícita la referencia de los discursos de carácter no descriptivo.

Dicha disciplina —dice Ricœur— ya no es lingüística, ni lógica, sino hermenéutica. El arte de poner de manifiesto lo que llamaré desde ahora «mundo del texto» es una interpretación, y la hermenéutica se define como la ciencia que estudia las reglas de interpretar textos133.

La hermenéutica textual según Ricœur

Todo en este mundo es una metáfora.

Goethe.

Habla y escritura

Para poder delimitar con precisión el concepto de «texto» en Ricœur es necesario que ahora hagamos explícita la transición epistémico-metodológica del habla a la escritura, pero para arribar a este punto era menester trazar las líneas fundamentales que definen la concepción ricoeuriana del lenguaje, tarea que desplegamos en los capítulos anteriores.

Tomando el esquema de la comunicación propuesto por Jakobson en Lingüística y poética Ricœur da cuenta de este pasaje en una serie de aproximaciones que van reconsiderando los términos del pensador ruso desde la perspectiva textual:

A los seis principales «factores» del discurso comunicativo —el hablante, el oyente, el medio o canal, el código, la situación y el mensaje— los relaciona con seis «funciones» correlativas: la emotiva, la conativa, la fática, la metalingüística, la referencial y la poética. Tomando este esquema como punto inicial, podemos inquirir sobre las alteraciones, transformaciones o deformaciones que afectan la interacción de los hechos y funciones cuando el discurso es puesto por escrito. El cambio más obvio que ocurre al pasar del habla a la escritura tiene que ver con la relación entre el mensaje y su medio o canal. A primera vista, dicho cambio concierne solo a esta relación, pero viéndolo con más cuidado, la primera alteración irradia en todas direcciones, afectando en forma decisiva todos los factores y funciones1.

Dado que el acontecimiento del habla es evanescente, la inscripción del habla en la escritura es para Ricœur un inmenso avance cultural2. Al cambiar la naturaleza del medio de comunicación,

[…] el problema de escribir es idéntico al de la fijación del discurso en algún portador externo, ya sea piedra, papiro o papel, el cual es diferente a la voz humana […]. El factor humano desaparece. Ahora «señales» materiales transmiten el mensaje3.

Como se puede apreciar, la escritura toma el lugar del habla. «El destino del discurso es entregado a la littera y no a la vox»4 —afirma Ricœur—.

Pero, como lo anticipaba él mismo, no solo el mensaje se ve afectado por la transición del habla a la escritura. También se ve alterada la relación del mensaje con el hablante:

Por un extremo de la cadena de la comunicación, la relación entre el mensaje y el hablante; y, por el otro, la relación entre el mensaje y el oyente, son en conjunto, profundamente transformadas cuando la relación cara a cara es remplazada por la relación más completa entre lectura y escritura, resultante de la inscripción directa del discurso en littera. Se ha explotado la situación dialogal. La relación escritura-lectura ya no es un caso particular de la relación habla-escucha5.

Y retomando lo que avanzábamos en el apartado anterior, por supuesto que las relaciones referenciales también se ven profundamente transformadas. En el discurso hablado este se remite inmediatamente de vuelta al sujeto hablante, porque el hablante «pertenece a la situación de interlocución. Está ahí, en el sentido genuino de estar-ahí, de Da-sein»6. De esta manera la intención subjetiva del hablante —lo que quiere decir— y el sentido del discurso —sea el contenido proposicional o la dirección hacia la cual se dirige— «se traslapan de tal manera que es lo mismo comprender lo que el hablante quiere decir y lo que su discurso significa»7. ¿Pero qué ocurre con lo escrito? Ricœur responde que aquí se encuentra lo decisivo del fenómeno de la «inscripción»:

Sin embargo, con el discurso escrito, la intención del autor y el sentido del texto

dejan de coincidir. Esta disociación del sentido verbal del texto y la intención mental del autor le da al concepto de inscripción su sentido decisivo, más allá de la mera fijación del discurso oral previo. La inscripción se vuelve sinónimo de la autonomía semántica del texto, lo que deriva de la desconexión entre la intención mental del autor y el sentido verbal del texto, entre lo que el autor quiso decir y lo que el texto significa. La trayectoria del texto escapa al horizonte finito vivido por su autor. Lo que el texto significa ahora importa más que lo que el autor quiso decir cuando lo escribió.

Este concepto de autonomía semántica es de enorme importancia para la hermenéutica. La exégesis comienza con ella; es decir, despliega sus procedimientos dentro de la circunscripción de un grupo de significados que han roto sus amarras con la psicología del autor. Pero esta despsicologización de la interpretación no implica que la noción del sentido del autor ha perdido toda su significación8.

Aquí es necesario recuperar la utilidad y la potencia teórica de la dialéctica entre acontecimiento y sentido que mencionábamos en el capítulo anterior. A esto habrá que imbricarle la crítica que Ricœur le realiza a la hermenéutica romántica que, recordemos, agotaba sus recursos en la indagación de las intenciones del autor. Pero la crítica ricoeuriana no implica negar el «sentido del autor» rechazando toda injerencia del mismo, ya que esto sería caer en lo que William K. Wimsatt llama la falacia intencional, que sostiene la intención del autor como el criterio para cualquier interpretación válida del texto9. Tampoco se trata de caer en lo que Ricœur llama, de forma simétrica, la falacia del texto absoluto, la falacia de hacer del texto una entidad hipostática sin autor10. Entonces, ni la falacia intencional ni la falacia del texto absoluto, que podríamos llamar también la falacia estructuralista:

[…] si la falacia intencional pasa por alto la autonomía semántica del texto, la falacia opuesta olvida que un texto sigue siendo un discurso contado por alguien, dicho por alguien a alguien más acerca de algo […].

La autonomía semántica del texto hace más compleja la relación del acontecimiento y el sentido; y así revela que es una relación dialéctica. El

sentido del autor se vuelve propiamente una dimensión del texto en la medida en que el autor no está disponible para ser interrogado. Cuando el texto ya no responde, tiene entonces un autor y no un hablante […]11.

Siguiendo con la caracterización de la comunicación de Jakobson, y respecto a las transformaciones de la escritura en relación a la cuestión del mensaje y el oyente, el discurso hablado se dirige a alguien determinado desde antes por la situación12 dialogal. En cambio,

[…] un texto escrito va dirigido a un lector desconocido y potencialmente a todo aquel que sepa leer […]. Es parte del sentido de un texto el estar abierto a un número indefinido de lectores y, por lo tanto, de interpretaciones. Esta oportunidad de múltiples lecturas es la contraparte dialéctica de la autonomía semántica del texto13.

Por esto mismo es que el sentido del texto, así como la autoría, son problemas hermenéuticos, ya que la hermenéutica comienza donde termina el diálogo14.

Por otra parte, «la noción de discurso como texto y como obra»15 altera también las relaciones entre mensaje y código. Aquí Ricœur hace alusión a la función de los géneros literarios en la producción del discurso como tal y como tipo de discurso, sea un poema, una narración o un ensayo. Esta función, sin duda, atañe a la relación entre mensaje y código, ya que los géneros son mecanismos generativos para producir el «discurso como…»16.

Lo que a Ricœur le interesa destacar es que el autor aquí no es solo el hablante,

sino también el configurador de esta obra, que es su trabajo […]. Hay producción cuando una forma es aplicada a algún material o tema con objeto de moldearlo17.

De hecho, todos estos rasgos que implican al escribir como práctica, como técnica y como obra «ayudan a hacer del lenguaje un aspecto de un oficio artístico específico»18. Por eso «texto» significa discurso, «tanto escrito como elaborado»19.

Por último, nos queda por explorar las transformaciones que la escritura imprime al binomio mensaje y referencia, relaciones que comenzamos ya a vislumbrar en el capítulo anterior. Volvemos a este tema porque se trata de uno de los efectos más complejos de la escritura sobre el campo referencial y, por otro lado, porque se nos volverá crucial para poder analizar el proceso interpretativo realizado por Freud de las Memorias de Schreber20.

Podemos concluir, siguiendo a Ricœur, que «no es la escritura como tal la que suscita un problema hermenéutico, sino la dialéctica del habla y la escritura»21.

La función referencial del texto y la operación de la lectura

Tengamos en cuenta aquí las polaridades dialécticas que mencionábamos en el apartado «De la semiótica a la semántica: el lenguaje como discurso». Allí habíamos hecho hincapié en la polaridad dialéctica que se daba entre acontecimiento (del habla) y sentido. Pero habíamos mencionado otra, más compleja diremos ahora, que es la que se da dentro del sentido mismo: la polaridad dialéctica que se despliega entre significado y referencia:

Es, por decirlo así, una dialéctica de segundo orden donde el «querer decir» en sí, como «significado» inmanente, se externaliza como referencia trascendente, en el sentido de que el pensamiento se dirige por medio del significado hacia diferentes tipos de entidades extralingüísticas tales como objetos, situaciones, cosas, hechos, etc. […]. En el discurso hablado el criterio último para la gama referencial de lo que decimos es la posibilidad de mostrar la cosa referida como un miembro de la situación común […]. No hay identificación que no relacione aquello de lo que hablamos con una posición singular en la red espacio-temporal, y no hay una red de lugares en el tiempo y el espacio sin una referencia final al aquí y el ahora situacionales. En este sentido último, todas las referencias del lenguaje oral se apoyan en lo mostrado, que depende de la situación percibida como común por los miembros del diálogo […].

Es esta fundamentación de la referencia en la situación dialogal la que se hace añicos en la escritura. Los indicadores ostensibles y las descripciones definidas continúan identificando las entidades singulares, pero aparece una brecha entre la identificación y lo mostrado22.

Es a partir de esta línea de reflexión que deseábamos mostrar el punto de ruptura y desprendimiento de la noción de texto en sus diferencias con el discurso

hablado y con la noción ingenua, de sentido común, de escritura, uno de los andamios epistémicos que subtiende esta tesis. De ahí que lo vayamos tallando de a poco, conjuntamente a la introducción y desarrollo de los postulados centrales del pensamiento ricoeuriano sobre el lenguaje.

Cabe realizar, ahora sí, una caracterización sintética y detallada de todas las alteraciones de la constitución temporal del discurso que interceptan, impactan y reflejan en alteraciones paralelas del carácter ostensible de la referencia:

[…] la ausencia de una situación común generada por la distancia espacial y temporal entre el escritor y el lector; la cancelación del aquí y el ahora absolutos por la sustitución de la voz, rostro y cuerpo del hablante como origen absoluto de todos los lugares en el espacio y el tiempo por señales materiales externas, y la autonomía semántica del texto, que separa este del presente del escritor y lo abre a una gama indefinida de lectores en potencia en un tiempo indeterminado23.

Sin embargo, debemos profundizar el interrogante que permanece flotante y aún abierto, sobre el problema de la referencia en el discurso y sus variaciones, según se trate de un texto fijado por la escritura o del discurso oral que carece de ella. El paso siguiente será el que nos permita salir definitivamente de cualquier abordaje apresurado del concepto de texto, alejándonos más y más de la idea ingenua de escritura.

La fijación por la escritura

¿Cuál es entonces la referencia del texto? Sucede que lo que permite responder esta pregunta, será precisamente el despliegue de «la tarea de la lectura como interpretación: efectuar la referencia»24. Podemos agregar nosotros: la tarea de la lectura como interpretación, es decir como efectuación de la referencia, requiere definir a su vez al texto como todo discurso fijado por la escritura.

«Llamamos texto a todo discurso fijado por la escritura. Según esta definición, la fijación por la escritura es constitutiva del texto mismo»25 —afirma el autor—. Haciendo referencia a la anterioridad tanto psicológica como sociológica del habla en relación con la escritura, Ricœur sostiene que

Lo que fija la escritura es, pues, un discurso que se habría podido decir […]. La fijación por la escritura se produce en el lugar mismo del habla, es decir, en donde el habla habría podido aparecer. Nos podemos preguntar si el texto no es realmente texto cuando no se limita a transcribir un habla anterior, sino cuando inscribe directamente en la letra lo que quiere decir el discurso26.

Es decir que la fijación por la escritura —y el devenir texto— sustituye al habla, apareciendo e interceptando su lugar. Al igual que en Tiempo y narración I, Ricœur piensa en las funciones de la lectura como una operación inseparable de la noción de texto. «Lo que podría dar peso a esta idea de una relación directa entre el querer decir del enunciado y la escritura, es la función de la lectura respecto de la escritura»27 —refiere unas líneas más adelante—.

Pero debemos ahora situar cómo se articula en la teoría de Ricœur la dimensión metafórica de la referencia y la operación de la lectura basada en una suerte de epoché de la referencia ostensible, descriptiva u ordinaria. Esta reflexión sobre el carácter no ostensible o no descriptivo de la referencia, resuena directamente en

cómo entendemos la noción de «hecho» en psicoanálisis y la dificultad de su caracterización partiendo de un realismo ingenuo.

En Tiempo y narración I este problema es mencionado y retomado luego de haber sido extensamente razonado en La metáfora viva, donde era designado —tal como lo comentábamos en los apartados anteriores— como referencia metafórica. Habíamos ubicado que dicho concepto hace alusión —en este ensayo— a todos los usos no descriptivos del lenguaje, es decir, a todos los textos poéticos, sean líricos o narrativos:

La referencia metafórica […] consiste en que la supresión de la referencia descriptiva —que, en una primera aproximación, reenvía el lenguaje a sí mismo— se revela, en una segunda aproximación, como la condición negativa para que sea liberado un poder más radical de referencia a aspectos de nuestro ser-en-el-mundo que no se pueden decir de manera directa. Estos aspectos son apuntados, de modo indirecto, pero positivamente afirmativo, gracias a la nueva pertinencia que el enunciado metafórico establece en el plano del sentido, sobre las ruinas del sentido literal abolido por su propia impertinencia28.

Pero hay que explicitar que, además de un contundente planteo metodológico, la argumentación ha adquirido aquí alcance ontológico, ya que la referencia metafórica implica un ser-como y una dimensión ontológica propia —metafórica— abierta por las obras de ficción y por las obras en general, en tanto que amplían nuestros horizontes de existencia:

El postulado subyacente en este reconocimiento de la «función de refiguración»29 de la obra poética en general es el de una hermenéutica que mira no tanto a restituir las intenciones del autor detrás del texto como a explicitar el movimiento por el que el texto despliega un mundo, en cierto modo, delante de sí mismo30.

Las subjetividades del autor y del lector: la «fusión de horizontes»

Estos desarrollos inciden a su vez en la relación del texto con las subjetividades del autor y del lector. En términos del propio Ricœur:

Creemos saber lo que es el autor de un texto, porque se deriva la idea de la de hablante; el sujeto del habla, dice Benveniste, es el que se designa a sí mismo diciendo «yo». Cuando el texto toma el lugar de la palabra, ya no hay locutor propiamente hablando, al menos en el sentido de una autodesignación inmediata y directa del que habla en la instancia de discurso. Esta proximidad del sujeto hablante con su propia palabra es sustituida por una relación compleja del autor con el texto que permite decir que el autor es instituido por el texto, que él mismo se sostiene en el espacio de significado trazado e inscripto por la escritura. El texto es el lugar mismo donde el autor adviene31.

Pero no podemos reducir todo a esta perspectiva únicamente. La hermenéutica de Ricœur distingue claramente el significado objetivo del texto y la intención subjetiva del autor, temática que comentábamos al estudiar las críticas de Ricœur a la hermenéutica romántica. Para Ricœur «el significado objetivo no es algo oculto detrás del texto, más bien es un requisito dirigido al lector. La interpretación, por lo tanto, es una especie de obediencia a este principio, comenzando con el texto mismo»32.

El llamado «círculo hermenéutico», concepto que utilizaremos en el capítulo siguiente donde analizaremos efectivamente el proceso de interpretación realizado por Freud sobre las Memorias,

[…] no se deja de lado por este cambio dentro de la hermenéutica, más bien se formula en nuevos términos. No procede tanto de una relación intersubjetiva, ligando la subjetividad del autor y la del lector, como forma de una conexión entre dos discursos, el discurso del texto y el discurso de la interpretación. Esta conexión significa que lo que debe interpretarse en el texto es lo que dice y de lo que habla, vale decir, la clase de mundo que abre o revela; y el acto de apropiación es menos la proyección de los prejuicios de uno mismo dentro del texto que la «fusión de horizontes» —para hablar como Hans Georg Gadamer— que ocurre cuando el mundo del lector y el del texto se funden el uno en el otro33.

Para comprender de qué se trata dicha fusión de horizontes es necesario contextualizarla en el marco de Verdad y método, la obra capital de H. G. Gadamer. Según Ricœur, este ensayo «se propone expresamente reanimar el debate de las ciencias del espíritu a partir de la ontología heideggeriana»34, y gira en torno a la problemática entre el distanciamiento alienante —propio de la actitud necesaria de las ciencias del espíritu para localizar su objeto— y la experiencia de pertenencia al mismo:

La filosofía de Gadamer expresa pues la síntesis de dos movimientos que hemos descripto antes: de las hermenéuticas regionales a la hermenéutica general; de la epistemología de las ciencias del espíritu a la ontología […]. Pero, por otra parte, en relación con Heidegger, Gadamer inicia el movimiento de retorno desde la ontología a los problemas epistemológicos […]. Ya el propio título de la obra confronta el concepto heideggeriano de verdad con el concepto diltheyano de método35.

Gadamer le reprocha a Dilthey el haber quedado atrapado en un conflicto entre dos metodologías, las de las ciencias del espíritu y la de las ciencias de la naturaleza, dado que nunca pudo librarse de la teoría tradicional del conocimiento36. Y siguiendo el camino abierto por Heidegger, Gadamer considera que el prejuicio expresa la estructura de anticipación de la experiencia humana, ya que la historia nos precede y adelanta nuestra reflexión;

pertenecemos a la historia antes de pertenecernos a nosotros mismos; y en esto Gadamer es —siempre siguiendo los comentarios de Ricœur— el heredero de Heidegger37:

Este conjunto de influencias, unas rechazadas, otras asumidas, desemboca en una teoría de la consciencia histórica que marca la cumbre de la reflexión de Gadamer sobre la fundamentación de las ciencias del espíritu. Esta reflexión se conoce con el nombre de la Wirkungsgeschichtliches Bewusstein, literalmente: la consciencia-de-la-historia-de-los-efectos. Esta categoría no proviene ya de la metodología, de la investigación histórica, sino de la consciencia reflexiva de esa metodología. Es la consciencia de estar expuesto a su historia y a su acción, de manera tal que no se puede objetivar esta acción sobre nosotros, porque ella forma parte del fenómeno histórico mismo38.

La llamada fusión de horizontes (Horizontverschmelzung) viene a ser un indicio de la dialéctica entre participación y distanciamiento. Dado que no hay una suerte de síntesis final —a la manera hegeliana— del conocimiento histórico, esto mismo evita quedar encerrado en un único punto de vista, ya que siempre que hablemos de una situación —supongamos, histórica—, hablaremos de un horizonte que puede estrecharse o ampliarse:

Debemos a Gadamer esta idea muy fecunda de que la comunicación a distancia entre dos consciencias diversamente situadas se lleva a cabo gracias a la fusión de sus horizontes, es decir, a la intersección de sus miradas dirigidas hacia lo lejano y hacia lo abierto […]. La fusión de horizontes excluye la idea de un saber total y único, este concepto implica la tensión entre lo propio y lo ajeno, entre lo próximo y lo lejano; el juego de la diferencia se halla así incluido en la puesta en común. Finalmente, la indicación más precisa en favor de una interpretación menos negativa del distanciamiento alienante está contenida en la filosofía del lenguaje con la cual termina la obra. El carácter universalmente lingüístico de la experiencia humana —con esta expresión puede traducirse de modo más o menos feliz la Sprachlichkeit de Gadamer— significa que mi pertenencia a una tradición o a tradiciones pasa por la interpretación de signos, de obras, de textos

en los cuales las herencias culturales se han inscripto y ofrecido a nuestro desciframiento […].

Ahora bien, ¿dónde es más manifiesto este reinado de la cosa dicha sobre los interlocutores que cuando la Sprachlichkeit deviene Schriftlichkeit; dicho de otra manera, cuando la mediación por el lenguaje deviene mediación por el texto? Lo que nos permite entonces comunicar en la distancia es la cosa del texto, que no pertenece ni a su autor ni a su lector39.

Para Ricœur, entonces, la «cosa del texto» o Schriftlichkeit es el ejemplo paradigmático, el ejemplo por antonomasia que permite poner a la vista la condición lingüística de la experiencia —la Sprachlichkeit—, ya que allí podemos observar que la mediación textual —la cosa del texto— no pertenece ni a su autor ni a su lector, y esta idea de la cosa del texto nos arroja en los umbrales del concepto del mundo del texto, aquello que la hermenéutica debe desplegar, fruto del encuentro entre el discurso del texto y el discurso de la interpretación, fusión de horizontes que no implica la confusión de los mismos.

Vemos entonces que la fusión de horizontes se torna en un concepto clave para dilucidar la problemática del texto y el proceso de su interpretación.

El «mundo del texto»

Esta condición negativa que implica entonces suprimir las referencias ostensibles —una idea que Ricœur pudo encontrar planteada en Coleridge en el campo de la literatura40—, este ocultamiento del mundo circunstancial —que en «¿Qué es un texto?» (1970) Ricœur denomina «cuasimundo de los textos»—,

[…] puede ser tan completo que el mundo mismo, en una civilización de la escritura, deje de ser lo que se puede mostrar al hablar y se reduzca a esta suerte de aura que despliegan las obras. Así hablamos del mundo griego, del mundo bizantino. A este mundo se lo puede llamar imaginario, en el sentido de que está presentificado por lo escrito, en el lugar mismo donde el mundo estaba presentado por el habla; pero este imaginario es él mismo una creación de la literatura, es un imaginario literario41.

Al año siguiente, en 1971, nos encontramos con el ensayo denominado «El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto», donde el mundo del texto no es otra cosa que

[…] el conjunto de referencias abiertas por los textos. Así, hablamos del mundo de Grecia, no ya para designar qué eran las situaciones para quienes las vivían, sino para designar las referencias no situacionales que sobreviven a la desaparición de esas situaciones y que, en lo sucesivo, se ofrecen como modos posibles de ser, como dimensiones simbólicas de nuestro ser-en-el-mundo […]. Sería aún mejor decir que estas referencias abren el mundo […].

En este sentido Heidegger tiene razón al decir —en su análisis del Verstehen en Ser y tiempo— que lo que entendemos primero en un discurso no es a otra

persona sino un proyecto, es decir, el esbozo de un nuevo ser-en-el-mundo. Únicamente la escritura, al liberarse no solo de su autor, sino también de la estrechez de la situación dialogal, revela su destino de discurso, que es el de proyectar un mundo.

Al vincular de este modo la referencia con la proyección de un mundo, no seguimos solo a Heidegger, sino también a Wilhelm von Humboldt, para quien la gran significación del lenguaje consiste en establecer la relación del hombre con el mundo42.

Unos años después, en «La función hermenéutica del distanciamiento» (1975), Ricœur se refiere al «mundo de la obra», en el sentido de la realización del discurso como obra estructurada:

[…] la tríada discurso-obra-escritura solo es el trípode que sostiene la problemática decisiva, la del proyecto de un mundo, que yo llamo el mundo de la obra, y donde veo el centro de gravedad de la cuestión hermenéutica. Todo el análisis anterior no servirá más que para preparar el desplazamiento del problema del texto hacia el mundo que abre43.

Este mundo al cual se refiere Ricœur está claramente influenciado por el concepto heideggeriano de ser-en-el-mundo, donde «mundo» significa aquí un entramado de significaciones; en El ser y el tiempo (1927) la mundanidad del mundo está constituida por un sistema de relaciones, un plexo de referencias que hacen a la «significatividad»44.

También en 1975 Ricœur publica «La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey», donde propone que la tarea de la hermenéutica es «desplegar el texto, ya no hacia su autor, sino hacia su sentido inmanente y hacia el tipo de mundo que él abre y descubre»45.

En el mismo año hallamos algunos otros comentarios sobre este tema en «Filosofía y lenguaje». Aquí Ricœur afirma que al poner el acento en el mundo del texto

[…] como revelación de un nuevo modo de estar en el mundo, proponemos una recuperación del sujeto moderada completamente por el reconocimiento de la función hermenéutica principal, que consiste en poner de manifiesto el mundo del texto antes que al sujeto que lo creó»46.

Algunos años después, en «Acerca de la interpretación» —1983—, aquella suspensión referencial o condición negativa que implicaba suprimir las referencias ostensibles:

[…] solo puede ser un momento intermedio entre la precomprensión del mundo de la acción y la transfiguración de la realidad cotidiana que lleva a cabo la ficción. El mundo del texto, ser mundo, entra necesariamente en colisión con el mundo real, para rehacerlo, sea que lo confirme, sea que lo niegue. Pero aún la relación más paradójica del arte con la realidad sería incomprensible si el arte no des-compusiera y no re-compusiera nuestra relación con lo real47.

Por último, comentaremos lo expuesto por el autor sobre el mundo del texto en «Herméneutique et monde du texte», de 1988. En este ensayo Ricœur explicita que es en La metáfora viva y en Tiempo y narración donde elabora la noción de mundo del texto a partir de una reflexión sobre la función referencial de los discursos no descriptivos, tal como el poema y las narraciones48.

El otro rasgo que Ricœur destaca aquí es la cuestión de la innovación semántica propia de la «construcción de la trama» en los relatos de ficción —pero que luego se extienden hacia el discurso científico mismo—, donde la disposición de los hechos en una historia narrada hace de una serie de meros eventos un relato unificado. Esto implica que la trama combina y ensambla intenciones, causas y azares despejando una configuración temporal determinada de lo que podría haber sido una sucesión de eventos discretos e inconexos.

Es a partir de este análisis de la innovación semántica de la obra en el discurso poético, gracias a la metáfora, y en las narraciones, sobre la base de la trama, que

proceden las reflexiones sobre el mundo del texto.

Pero uno de los aspectos más interesantes de este escrito es cómo pone en relieve la cuestión de la redescripción del mundo no solamente como una característica de la construcción de la trama en los relatos o de la metáfora en la poesía, sino que el conocimiento científico —como lo veníamos anticipando— también redescribe el mundo, tal como Ricœur ya lo había afirmado en La metáfora viva:

En el capítulo […] «Referencia metafórica» sostengo no sin obstinación la tesis según la cual la suspensión de la referencia de primer grado, la del discurso en su función descriptiva, constituye solamente el revés de un proceso infinitamente más notable, a saber el de la emergencia de una referencia de segundo grado que yo caracterizo como re-descripción del mundo en comparación con la función de los modelos en el conocimiento científico49.

Realicemos ahora una síntesis de los aspectos más relevantes de este concepto denominado «mundo del texto», ya que funcionará a modo de puente entre la filosofía del lenguaje de Ricœur (pero abordada ahora desde su plano estrictamente metodológico) y, por el otro lado, el proceso de interpretación de las Memorias de Schreber realizado por Freud, no tematizado ni por Freud mismo ni por ningún otro abordaje epistémico-metodológico del historial.

Respecto al mundo del texto, podemos decir que los autores Aristóteles, Husserl, Heidegger y W. von Humboldt, han cumplido el papel de antecedentes centrales; son los nombres más destacados en los antecedentes de Ricœur en cuanto a este concepto.

Vemos en primer lugar cómo el pensamiento de Aristóteles —especialmente la noción de hermeneia y la de «construcción de la trama»— le da a Ricœur un marco conceptual en el cual el lenguaje es en sí mismo y de entrada, metafórico, interpretativo y a su vez creador de la realidad humana, todas ellas nociones implícitas y explícitas en el mundo del texto.

En cuanto a Husserl y Heidegger los empréstitos son también igualmente vastos y extensos. Recordemos aquí la siguiente cita de «La función hermenéutica del distanciamiento»:

mi tesis es que la anulación de una referencia de primer grado, operada por la ficción y por la poesía, es la condición de posibilidad para que sea liberada una referencia segunda, que se conecta con el mundo no solo ya en el nivel de los objetos manipulables, sino en el nivel que Husserl designaba con la expresión Lebenswelt y Heidegger con la de ser-en-el-mundo50.

El «mundo de la vida» según Husserl y el mundo como un plexo de referencias u horizonte de sentido y significatividad de Heidegger son entonces antecedentes fundamentales.

El mundo del texto es, en palabras de Ricœur, «esta suerte de aura que despliegan las obras»; «el conjunto de referencias abiertas por los textos», íntimamente ligado a la noción de mundo de El ser y el tiempo y que apunta a «designar las referencias no situacionales que sobreviven a la desaparición de esas situaciones y que, en lo sucesivo, se ofrecen como modos posibles de ser, como dimensiones simbólicas de nuestro ser-en-el-mundo»; implica también un modo de concebir la «comprensión» (Verstehen). Siguiendo a Heidegger, Ricœur también sostiene que

[…] lo que entendemos primero en un discurso no es a otra persona sino un proyecto, es decir, el esbozo de un nuevo ser-en-el-mundo.

La escritura, pero mejor dicho el texto, «proyecta un mundo».

Pero al concebir la referencia y la proyección de un mundo de esta manera, Ricœur no solo se refiere a Heidegger:

[…] al vincular de este modo la referencia con la proyección de un mundo, no seguimos solo a Heidegger, sino también a Wilhelm von Humboldt, para quien la gran significación del lenguaje consiste en establecer la relación del hombre

con el mundo51.

Ricœur se refiere también al mundo de la obra, en el sentido de la realización del discurso como obra estructurada52. En la noción de obra encontramos operando a su vez el concepto del lenguaje como trabajo. Concretamente, en asociación al mundo del texto esto puede muy bien querer decir «disposición de los hechos» y «construcción de la trama». De ahí que la tarea central de la hermenéutica no sea otra que «desplegar el texto, ya no hacia su autor, sino hacia su sentido inmanente»53.

Esto implicaba además que «la trama combina y ensambla intenciones, causas y azares despejando una configuración temporal determinada de lo que podría haber sido una sucesión de eventos discretos e inconexos», conceptos ligados a su vez con la mimesis y el mythos de Aristóteles.

Es necesario insistir y poner en relieve que el mundo del texto es ante todo la resultante de una reflexión sobre el problema de la referencia de los discursos no descriptivos —la «referencia metafórica»— que venimos definiendo, concepto que demostrará su potencia teórica cuando discutamos el problema de la función referencial del delirio de Schreber, esencial para comprender el proceso de la interpretación.

Por último, el mundo del texto rehace el mundo, realiza una redescripción del mundo y he ahí su potencia poíetica, creativa, heurística. Por eso otro término asociado a este último es el de innovación semántica, función que, como ya lo comentamos, no fue desarrollada por Saussure en su perspectiva estructuralista del lenguaje como objeto.

Ahora bien, en los próximos dos capítulos conclusivos sugeriremos la idea de que la hermenéutica textual —tomada de Ricœur— se presenta como una suerte de fase o momento necesario en los primeros movimientos del proceso de interpretación realizado por Freud, y sobre el cual, posteriormente, él apoya sus conjeturas psicoanalíticas, elevando así su escrito al nivel de un caso paradigmático de psicosis. El texto puede así quizá presentarse como la mediación conceptual fundamental implícita en la doctrina psicoanalítica de las psicosis, ya que fue el punto de contacto, la mediación entre la subjetividad de Schreber y el historial de Freud.

Por otra parte, y no casualmente, veremos que en este caso paradigmático de psicosis convergen, en su elaboración misma, tanto el punto de vista epistemológico del psicoanálisis esgrimido por Ricœur —entendido como un discurso mixto entre aspectos energéticos unos y hermenéuticos otros—, como su plasmación en una efectuación práctica en el plano metodológico al analizar un escrito concreto que es la autobiografía de Schreber.

Quizás esta articulación pueda a su vez ser la demostración de uno de los axiomas ricoeurianos que comentábamos en los comienzos de este recorrido: en ciencias humanas, la doctrina es método. Cabe destacar también que Freud —al igual que Ricœur— ha priorizado el plano metodológico —sin la asociación libre no hay concepto de inconsciente, como tan lúcidamente lo apunta Ceriotto — por sobre el plano epistemológico y especulativo, al menos en los primeros 20 años de su obra. Esta investigación ha pretendido conservar y enaltecer dicho gesto del pensamiento de ambos autores.

Otro tema será en todo caso discutir si las conclusiones que extraigamos hacia el final de nuestro análisis pueden o no hacerse extensibles a todo el corpus teórico psicoanalítico, pero eso requiere sin dudas un estudio epistemológico ampliado que abarque el conjunto de la obra freudiana. La delimitación de nuestro tema de estudio ha sido regulada en todo momento en pos de respetar los límites y la jurisdicción de un ámbito de preguntas aglutinadas en torno a la perspectiva epistémico-metodológica del problema de la interpretación de las Memorias.

La pregunta central en este tramo podría ser la siguiente: ¿Cómo recorrer la distancia entre las Memorias —el texto escrito— y el mundo del delirio de Schreber? ¿Acaso su delirio —o para ser ya más precisos, su fantasía de deseo (Wunschphantasie)— no puede ser entendido como un modo de ser-en-el-mundo? ¿El delirio no despliega también un entramado de significaciones o plexos de referencias que distan mucho de ser descriptivas y ostensibles?

El modelo del «texto» como marco epistémico-metodológico de la interpretación freudiana de las Memorias de Schreber

Las Memorias como un «texto»

En esta etapa final de nuestra investigación, vamos a ocuparnos estrictamente de los aspectos metodológicos de la interpretación de las Memorias, colocando en un segundo plano los aspectos referidos al contenido de las interpretaciones freudianas que ya fueron explorados y analizados en el capítulo «Lectura freudiana de las Memorias de un neurópata»1. Insistamos nuevamente con que el objetivo principal de este ensayo es promover un concepto que permita esclarecer los aspectos metodológicos de la interpretación de las Memorias, aquellos que Freud nunca llegó a explicitar.

Para alcanzar ese objetivo volveremos sobre las premisas metodológicas deslindadas a partir de la lectura del historial freudiano en el apartado «Metodología y construcción del caso Schreber» (en el capítulo antes mencionado), para ahora reinterpretarlas desde la categoría de «texto» tomada de la hermenéutica textual de Ricœur.

La hipótesis central que proponíamos planteaba que los rasgos de la textualidad que pueden complementar metodológicamente la interpretación de Freud son:

la estabilidad del significado;

la constitución de un nuevo campo referencial —que no es el de la situación dialogal— sino lo que se muestra en el plano de lo posible, el «mundo del texto», y

la interpretación como lectura, podemos decir ahora la «operación de la lectura» entendida como la efectuación de la referencia.

Afirmamos entonces que las Memorias son un texto, tal como lo hemos definido en el capítulo anterior, y veremos inmediatamente cómo este concepto esclarece

la operación de lectura o proceso de interpretación realizado por Freud.

De la asociación libre a la primera operación de la lectura

Comencemos considerando la primera premisa metodológica planteada por Freud en el historial, ya que ella es precisamente la que funciona como transición, como punto de pasaje entre el discurso hablado y el discurso escrito, pero que adolecía —tal como estaba planteada— de un concepto del texto, que Freud nunca delimitó con exactitud.

Ella establecía que es lícito tomar el informe escrito o el historial clínico impreso como un sustituto del conocimiento personal, debido a la premisa de que no es posible forzar las resistencias internas de los paranoicos. Recordemos que esta primera afirmación metodológica es fundacional, ya que es la que pretende justificar la sustitución del encuentro personal con Schreber por el análisis e interpretación de un texto escrito.

La hermenéutica textual de Ricœur echa luz exactamente en este punto, en el cual es necesario explicitar conceptualmente la transición, el pasaje metodológico del habla a la escritura, dado que la escritura, como bien lo demuestra Ricœur, altera las funciones referenciales del lenguaje.

Si sustituimos el encuentro personal por la interpretación del informe escrito, el texto es lo que sustituye aquí al método psicoanalítico basado en el cara a cara, la asociación libre. Por otro lado, el postulado metodológico freudiano se basa en el axioma de que los paranoicos no pueden vencer sus resistencias interiores, idea que los posteriores desarrollos psicoanalíticos sobre el tratamiento de las psicosis han ido cuestionando progresivamente.

La noción de texto permite fundamentar este aspecto de la metodología sin recurrir al supuesto de la imposibilidad de vencer las resistencias internas paranoicas, postulado que, por otra parte, limitó y sesgó lamentablemente la atención clínica de los sujetos psicóticos en general, reduciendo muchas veces la intervención psicoanalítica a una serie de sugestiones y prohibiciones, fundamentadas básicamente en el desconocimiento metodológico interpretativo

de la obra freudiana y de las amplias posibilidades que ella brinda para el trabajo con este tipo de subjetividades. No obstante, esto no implica negar las limitaciones y los problemas con los que nos encontramos en la práctica clínica, especialmente los relativos a la transferencia negativa como resistencia muchas veces insalvable.

Como lo hemos demostrado al analizar el historial, Freud no vacila en sostener que encontramos mecanismos de defensa inconscientes también en las psicosis y que, al igual que lo que sucede en las formaciones oníricas, las formaciones delirantes también son cumplimientos de deseo. Pero las homologías estructurales entre formaciones oníricas y formaciones delirantes no terminan aquí, sino que se extienden también a los modos de desfiguración —la figurabilidad onírica— del material.

Ahora bien, hemos visto que en el historial de Freud dichos mecanismos son presentados primordialmente como mecanismos de distorsión y desfiguración (Entstellung) textual. Pero el proceso de interpretación realizado por Freud no parte de la dilucidación de la distorsión y la desfiguración a partir de ciertos prejuicios o postulados previos, sino que arriba secundariamente al desmantelamiento de dichos procedimientos, luego de haber analizado el escrito.

Lo inmediatamente evidenciable, en donde Freud toma apoyo para luego introducir sus interpretaciones, es lo formulado por la tercera premisa metodológica, la que retoma precisamente la insistencia y la repetición en el texto. Podríamos plantear ahora que esta es la primera operación de lectura llevada a cabo por Freud: recolectar la repetición.

Finalmente, parece haber una suerte de traslación implícita que va de la idea del texto del sueño al examen del texto del delirio. Pero, allí era necesario complementar este traslado u analogía metodológica haciéndola ingresar en el universo del texto entendido a modo ricoeuriano. El texto al cual se refería Freud en La interpretación de los sueños era un texto hablado, un texto no delimitado como tal sino más bien utilizado como una analogía conceptual y metafórica aledaña a la escritura, especialmente a la escritura jeroglífica, o a una escritura no del todo conceptualizada, pero genialmente utilizada para alcanzar el descifrado de lo inconsciente en cualquiera de sus manifestaciones2.

La «frase» como primera unidad de análisis en el marco del «texto»

Retomemos aquí la cuarta premisa metodológica, ya que ella establece claramente la primera unidad de análisis explicitada por Freud. Nos referimos a la que distinguía dos ángulos para abordar el texto schreberiano: el primero apuntaba a interpretar directamente las frases delirantes tal como aparecen en el texto, y el segundo apuntaba a estudiar los acontecimientos fácticos, ubicables en la realidad material objetiva, que operaban como desencadenantes de las crisis.

Vimos que esta estrategia es la que llevaba a Freud a localizar «los consabidos complejos y fuerzas pulsionales de la vida anímica», concebidas como universales, como el complejo paterno, por ejemplo. Sostuvimos que aquí hallamos operando simultáneamente a los dos conceptos de realidad —la Wirklichkeit y la Realität— que habíamos localizado en las «Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico», texto originalmente destinado a ser el prefacio del historial de Schreber, y por muy buenas razones conceptuales en relación a las psicosis.

Descubrimos aquí que la unidad de análisis utilizada por Freud no es meramente la palabra como elemento independiente y autosuficiente. La unidad de análisis explicitada es más bien la frase, la «frase delirante» (wahnhaften Satz). Pero, por otro lado, Freud nos plantea tomar en consideración las frases delirantes de Schreber referidas a su biografía —los datos de la vida fáctica, material y objetiva—para así poder construir los contextos desencadenantes de las crisis.

Cabe señalar que, además de la lectura de las Memorias, Freud estudió también los fragmentos de historia clínica y las pericias forenses del Dr. Weber disponibles sobre el caso Schreber. Conjeturamos así que habrá recortado y destacado ciertas frases de los mismos, especialmente aquellas que le otorgaban cierto orden de inteligibilidad a los fenómenos relevados; por ejemplo cuando llama nuestra atención sobre la relación de Schreber con Flechsig y postula que

de lo que se trata es de un proceso de transferencia, elemento que luego le servirá para terminar de fundamentar al delirio de persecución como una defensa contra un avance de libido homosexual. Y es también una frase a lo que Freud arriba para establecer una fórmula semántico-gramatical de la represión: «yo (uno varón) lo amo (a un varón)».

La metodología propuesta —la hermenéutica textual— es así absolutamente coherente con el tipo de unidad de análisis establecido por el mismo Freud, lo cual nos evita injertarle al psicoanálisis una epistemología ajena; nos referimos concretamente a la distinción que realiza Ricœur entre los dos niveles del lenguaje, el semiótico y el semántico. Dicho nivel semántico situaba a la frase u oración como unidad significativa mínima, es decir, plausible de producir significación.

Esto nos permite afirmar que se trata entonces de una unidad de análisis semántica y no semiótica, leyendo este término como un desciframiento de signos en un universo de signos, dentro de un sistema cerrado sobre sí mismo, clausurado al mundo exterior. De hecho asistimos más bien al principio interpretativo exactamente inverso, ya que Freud dirige su atención a los nexos, al «entramado de conexiones» (Zusammenhang), a las múltiples interrelaciones entre el delirio y los acontecimientos biográficos, siendo este —como ya hemos visto— un horizonte interpretativo fundamental en el historial. A su vez, esta perspectiva de análisis permite despejar los dos modos de la realidad que Freud postula en términos de Wirklichkeit y Realität, el mundo externo y el mundo interno.

Pero, como lo hemos adelantado, para llegar aquí Freud tuvo que haber seleccionado primero las frases y las palabras decisivas; queremos demostrar que, tal como lo afirma Ricœur, no hay momento hermenéutico sin el pasaje por el momento estructuralista.

Por momento estructuralista nos referimos a la selección de las palabras y frases que insisten y que se repiten en el texto. Esa etapa o momento del proceso interpretativo es neta y estrictamente estructural; pero también nuestra intención es mostrar que esa solo es la primera parte del proceso, que carecería de sentido o significación si no fuera luego articulada con el momento hermenéutico, en el cual pasamos de la lógica del signo a la lógica de la frase o discurso, discurso escrito en este caso. Es la fijación por la escritura la que instaura al texto como tal, y es el texto el que produce al autor.

Además es esta misma fijación por la escritura la que le otorga autonomía semántica al texto, es decir que le otorga estabilidad de las significaciones necesaria para que Freud haya podido apoyar o apuntalar luego sobre ella los pilares conceptuales de la doctrina psicoanalítica de las psicosis.

En el momento estructuralista del proceso interpretativo, no se trata todavía de los contenidos, de la semántica, de la significación metafórica o literal de las frases, sino de localizar y aislar los elementos que más se repiten, especialmente palabras y frases, sin considerar aun el contenido y su significación, sino tomando los aspectos formales del discurso escrito. Hemos visto que, aun cuando Freud aísla una serie de palabras claves en el delirio de Schreber —almicidio, bienaventuranza, nervios y voluptuosidad— el criterio utilizado para la selección de las mismas no es la tentativa de hacer encajar forzosamente una especulación teórica en el ámbito de un fenómeno clínico, ni se trata tampoco de la introducción de un concepto preestablecido —como el complejo paterno— que estaba a la espera para ser insertado en un lugar prefijado de antemano.

Se trata de la insistencia y repetición textual en las Memorias entendidas como una totalidad, como una obra, como un discurso estructurado, fijado por la escritura, que mantiene estable su significado; y lo mismo ocurre con las frases más destacadas: «rayos de Dios», «mudanza en mujer», «almas examinadas» y «lenguaje fundamental», siendo la mudanza en mujer la columna vertebral, la que Freud encuentra a lo largo de todo el despliegue de la psicosis de Schreber.

Insistimos en destacar el impacto ejercido por la fijación realizada por la escritura. Recordemos lo desarrollado en el apartado «Habla y escritura». Para Ricœur el escrito adviene en el lugar mismo de la palabra hablada, ocupando su lugar. Pero además, con el discurso escrito, la intención del autor y el sentido del texto dejaban de coincidir. Este punto ilustraba el distanciamiento de Ricœur de la hermenéutica romántica, y sentenciaba las intenciones del autor —lo que habrá querido decir— como perdidas.

Esta disociación del sentido verbal del texto y las intenciones del autor le otorgaba al concepto de inscripción su sentido decisivo —decía Ricœur—; esto convertía a la inscripción en sinónimo de la autonomía semántica del texto. Ya no importa lo que el autor quiso o pretendió decir, sino lo que el texto significa. Pero Ricœur no deja de notar que esta «despsicologización de la interpretación no implica que la noción del sentido del autor ha perdido toda su significación»3.

Ahora bien, consideramos que la operación de lectura realizada por Freud de las Memorias se ajusta a este procedimiento, ya que Freud no pretendió ni restaurar una supuesta intencionalidad detrás del texto ni realizar una descripción de la psicología de Schreber, sino que, por medio del proceso de interpretación, pudo desprender de las Memorias lo esencial de los modos de defensa inconscientes de la subjetividad paranoica, analizando el texto, desplegando su mundo, localizando las significaciones predominantes.

El texto en tanto «obra» como unidad de análisis

Pero veremos inmediatamente que el nivel de análisis es nuevamente extendido y ampliado, y sus fronteras se expanden hasta alcanzar el plano del texto entendido como obra, es decir como discurso escrito y elaborado4. Además de lo establecido en el punto anterior, Freud sostiene que Schreber «nos pone las claves en la mano» de la interpretación, agregando a una frase delirante, «una elucidación, una cita o un ejemplo» o «negando una semejanza que a él mismo se le ocurre».

Freud realiza aquí una articulación inédita entre la negación y la teoría de la semejanza aristotélica. Para Freud, negar una semejanza es otro modo de corroborar una interpretación, y vemos coincidir, en este caso, la aplicación de la negación en el discurso hablado tanto como en el texto escrito. Destacamos así la importancia otorgada por Freud a la teoría de la interpretación aristotélica entendida como «apreciación de las semejanzas», ver lo semejante en lo diferente, encontrar identidad donde parecía haber pura diferencia. Freud hace suya esta perspectiva y la utiliza tanto para interpretar el relato hablado de un sueño como para, desmantelando en cada caso la negación que la precede, interpretar las semejanzas que al mismo Schreber se le ocurren. Vemos entonces que en algunas ocasiones Freud combina de manera inédita y genial su lectura de la negación como modo de defensa y la apreciación de las semejanzas de Aristóteles, especialmente cuando se refiere a aquellas ocasiones en que basta con retirar las «impugnaciones expresas» que le surgen a Schreber ante ciertas «semejanzas asociativas». Este es entonces otro recurso válido a la hora de descifrar un texto.

El uso de las citas y la intertextualidad como fundamento de la interpretación: la «ilustración por apuntalamiento»

Al explorar este criterio nos situamos ya plenamente en el momento hermenéutico del proceso de interpretación, donde se exploran las significaciones en juego en el texto. Como hemos visto, Prado de Oliveira ha destacado de manera impecable el uso que hace Schreber de las citas para escribir y el que hace de ellas Freud para interpretar. Pero en este caso puntual y específico de interpretación de las Memorias, la cita corresponde a la dimensión de la intertextualidad.

Según Freud, la cita no es otra cosa que un modo por medio del cual Schreber nos brinda alguna clave de interpretación. Recordemos la posición de Prado de Oliveira, para quien el libro de Schreber es un producto de sus fecundas lecturas, y todos los autores citados por Schreber se inscriben según él en «una corriente de la que Bachofen[5], también magistrado, es su mayor expresión. Este pregona la reconstrucción, más allá de las civilizaciones antiguas, de un reino de la mujer, de un matriarcado sensual y desordenado»[6]. Es decir que Prado de Oliviera llega incluso a situar las Memorias como una obra que forma parte de un movimiento literario, lo cual es mucho más interesante que reducir las Memorias a una suerte de desecho o residuo psicopatológico escrito.

Desde nuestra perspectiva, lo que hace Prado de Oliviera es considerar a las Memorias según el concepto ricoeuriano de obra, es decir, leyéndolo como una creación, como un trabajo del lenguaje, como una invención, con todo lo que ello implica de innovación semántica y de sublimación. Y Freud, al igual que Ricœur, parece concebir al lenguaje mismo como metafórico, en el sentido de la hermeneia aristotélica[7].

Examinemos un pasaje del historial que así lo demuestra. Freud hace un comentario global sobre las Memorias afirmando que «no falta nada del material que suele ser descubierto por el análisis en casos semejantes; todo está

subrogado por alguna indicación»8. ¿No encontramos aquí a la hermeneia y lo que Ricœur llama en Freud: una interpretación de la cultura la «lógica trascendental del doble sentido»? Todo indica que esta es la condición de posibilidad —en el sentido kantiano— de la lectura freudiana, ya que a eso se refiere Freud al hablar de subrogación, de sustitución.

Y más adelante agrega:

[…] la referencia a una culpa, encubierta por la formación sustitutiva «almicidio», es muy nítida […]. Las voces dicen, fundamentando en cierto modo la amenaza de castración: «En efecto, usted debe ser figurado como dado a vicios voluptuosos»9.

Incluso entonces el «almicidio» es interpretado por Freud según esta concepción del lenguaje, y esto lo lleva a afirmar que se trata de una «formación sustitutiva», es decir que, en términos freudianos, se trata de un síntoma.

Por otra parte, Prado de Oliviera sostiene que

[…] sus citas constituyen un campo privilegiado para las investigaciones intertextuales, dado que la intertextualidad es la condición preliminar de todo enfoque interpretativo10.

Así, las Memorias pueden comprenderse «a partir de las obras a las que remite, manifiesta o latentemente»11.

Esta suerte de código schreberiano compuesto de obras de arte y de elementos tomados de la religión no nos muestra otra cosa que la dimensión textual misma —la Schriftlichkeit—, aquella que Ricœur esclarece muy bien al elaborar su teoría de la triple mimesis.

Pueden además distinguirse dos tipos de citas presentes en su texto: citas

directas, donde Schreber indicaba la obra y el autor, y citas indirectas, que se presentan bajo dos aspectos: o bien Schreber «las oye gracias a 'voces', 'visionario' o 'relojes del mundo', por ejemplo, y es posible vincular lo que oyó con un autor citado con frecuencia, o con una obra citada en otra parte». O, si no —afirma Prado de Oliveira— Schreber solo citaba la obra del autor, pero se mantiene la posibilidad de establecer entre uno o el otro un vínculo claro con los temas tratados en las Memorias.

Pero, afirma

[…] estos dos tipos de citas no juegan el mismo papel, aunque las dos permitan un enfoque intertextual en el que Schreber aparece como un autor entre otros […]. La cita aparece, entonces, como un modo de traducción12.

Y luego agrega:

Si el delirio equivale al contenido manifiesto del sueño, cuya interpretación devela el pensamiento latente, la cita no se reduce a una simple forma de libre asociación cuyo efecto sería la revelación de un sentido oculto. No hay ocultación para ese sentido. Por el contrario, está ahí, a la vista, evidente. La cita debe considerarse «como la fuente original» del delirio. Es suficiente con sacarle las comillas para estar en posesión de un modo de expresión normal13.

Destaquemos que para Prado de Oliveira las citas vienen a realizar la susodicha «traducción» entre el modo de figuración paranoico —es decir las formaciones delirantes— y los «modos de expresión normal». Efectivamente, no debemos olvidar que Freud sostiene que el almicidio, solo por tomar un ejemplo, es «ilustrado por apuntalamiento en el contenido de la saga del Fausto de Goethe, del Manfred de Lord Byron, del Cazador mágico de Weber»14. Entonces, sostenemos que Freud llama a la interpretación que se apoya en una cita «ilustración por apuntalamiento», siendo así uno de los métodos de interpretación textual de las Memorias.

Habiendo establecido esta mediación textual, lo referido por Freud al apuntar a la traducción (Übersetzung) buscada adquiere ahora otra significación, que implica desandar a contrapelo —analizar— la desfiguración del modo de expresión paranoico, para poder así evidenciar «los consabidos complejos y fuerzas pulsionales» que Freud descubre también en las otras neurosis, pero que en este caso todo esto se da en la dimensión textual y bajo la modalidad de la psicosis.

Prado de Oliveira llega incluso a plantear que

[…] la relación entre el texto fuente y el de las citas obedece a operaciones análogas a las que vinculan pensamiento latente del sueño y contenido manifiesto; la cita aparece, entonces, como una forma particular de asociación capaz de desplegar el cumplimiento de un deseo expresado, claramente, en el texto fuente15.

Pero a pesar de tan excelentes observaciones, Prado de Oliviera nunca define qué entiende por texto, y por ende tampoco responde las aporías planteadas por el problema metodológico de la interpretación freudiana de un escrito.

La dimensión epistémico–metodológica de la analogía entre psicosis y sueño

Sobre esto mismo versaba la quinta premisa metodológica: «es lícito apreciar la paranoia siguiendo el modelo del sueño». El núcleo de la formación delirante de Schreber era según Freud «la relación de Schreber con su primer médico», es decir con Flechsig, y sostuvimos que debíamos destacar el hecho de que la noción misma de trabajo de formación delirante (Wahnbildungsarbeit) era una alusión directa a dicho modelo onírico para hacer inteligible el delirio, es decir, para interpretarlo. Pero Freud nunca pudo esclarecer este salto desde la perspectiva metodológica, si bien sí lo hizo desde lo conceptual, especialmente al afirmar el hecho del cumplimiento del deseo también en las formaciones delirantes de Schreber. Esta sería la primera analogía entre el trabajo de formación del sueño (Traumarbeit) y el trabajo de formación del delirio (Wahnbildungsarbeit).

Retomemos aquí los desarrollos planteados en torno a la palabra alemana que utiliza Freud para pensar los mecanismos de construcción de los delirios: Wahnbildungsarbeit, el trabajo de formación delirante. Habíamos postulado que esta noción es vecina, conceptualmente hablando, del Traumarbeit, del trabajo del sueño. Pero no por una mera casualidad semántica, sino por una íntima ligazón conceptual. Lo extraído del análisis del Wahnbildungsarbeit muestra claramente que para Freud hubo un trabajo subjetivo de elaboración del delirio, y esto mismo exhibía el tenaz deseo de Schreber de escribir sus Memorias, los recuerdos significativos de su enfermedad. En este caso coinciden además el trabajo de formación del delirio y la elaboración del texto, en tanto lenguaje que requiere de un trabajo. Este es otro de los puntos de contacto entre la noción de texto de Ricœur y la apreciación de las Memorias realizada por Freud. ¿Le seguiremos negando a Schreber no solamente su deseo de existir, sino de existir para siempre al legarnos el testimonio escrito de sus padecimientos?

Este detalle tan importante, es el mismo detalle reflejado por Freud en la elección de sus términos: Wahnbildungsarbeit —trabajo de formación delirante

— y no Wahnsinn —delirio— a secas; es que para Freud nunca se trató de un delirio comprendiendo este término estrictamente como manifestación psicopatológica, sino que fue mucho más allá al hablar lisa y llanamente de Wunschphantasie, de «fantasía de deseo», de realización del deseo en las formaciones delirantes.

Un claro ejemplo que exhibe el modo de interpretación del sueño aplicado a la lectura de las Memorias lo ubicamos en cómo Freud interpreta la representación que le aflora en estado de duermevela sobre «lo hermosísimo que era sin duda ser una mujer sometida al acoplamiento», donde Freud recurre a la noción de «contigüidad inmediata»16 para leerlo como una simpatía erótica hacia Flechsig.

El «mundo» de las Memorias a partir del historial de Freud

Ahora bien, ¿de qué se trata el mundo de las Memorias? Habíamos afirmado, siguiendo a Ricœur, que una de las características centrales del texto es que «va dirigido a un lector desconocido y potencialmente a todo aquel que sepa leer», y por ende que «es parte del sentido de un texto el estar abierto a un número indefinido de lectores y, por lo tanto, de interpretaciones». Este carácter abierto del texto, es el que permite múltiples lecturas del mismo, y este aspecto es además «la contraparte dialéctica de la autonomía semántica del texto». Establecimos que este rasgo es el que hace que el sentido del texto, así como la autoría, sean problemas hermenéuticos, ya que la hermenéutica comienza donde termina el diálogo.

Exploraremos este punto refiriéndonos al examen de la sexta premisa metodológica, que proponía una imbricación entre la biografía de Schreber y su delirio. Afirma Freud:

[…] sabemos que nuestra tarea es entramar el surgimiento de una fantasía de deseo con una frustración […], una privación en la vida real y objetiva.

Pero al referirse a la biografía, Freud nos invitaba a dirigir nuestra atención hacia las privaciones, negaciones o frustraciones libidinales del sujeto para así poder establecer las relaciones (Zusammenhang) no ya con el delirio a secas, sino con el delirio interpretado como Wunschphantasie, como fantasía de deseo.

Lo que Freud ubica con sus interpretaciones son las conexiones entre las privaciones (Versagungen) y las fantasías de deseo (Wunschphantasien), pero ahora debemos intentar explicitar cómo logra realizar esta tarea. La pregunta central es la siguiente: ¿de qué manera Freud interpreta el texto del delirio para

poder arribar a la afirmación de que «ser la mujer de Dios» es la realización de la fantasía femenina de procrear? O dicho de otro modo: ¿cómo logra Freud construir sus hipótesis energéticas —referidas a la privación libidinal— a partir de la interpretación del texto?

Desprendimos del análisis del historial dos niveles diferentes: uno, referido a la vertiente semántico-gramatical de la represión, donde el análisis giraba en torno a los distintos modos de negar la frase «Yo (un varón) lo amo (a un varón)»; pero ubicamos también una vertiente energético-libidinal, donde el análisis freudiano recaía sobre los modos en que la libido puede estancarse y regresar a los puntos de fijación.

Desde la perspectiva metodológica, Freud elabora sus conjeturas ateniéndose al texto, pero realiza su operación de lectura partiendo de la suspensión de la referencias del discurso descriptivo, tal como Ricœur lo plantea en relación a la obra poética, a la que ahora podemos llamar lisa y llanamente obra, ya que sería imposible haber analizado el delirio-texto de Schreber abordándolo como un discurso descriptivo cuyo referente fuese la realidad material objetiva. Pero no porque afirmemos que el delirio no contiene incluso fragmentos enteros de la realidad material objetiva (Wirklichkeit), sino porque el proceso de interpretación freudiano culmina en la elaboración de una serie de referencias no descriptivas: este es el caso de la Versagung, la privación y denegación de la satisfacción libidinal y, en última instancia, de los movimientos, fijaciones y estancamientos de la libido per se.

¿Acaso la libido es un observable clínico? Por supuesto que no; lo observado —que en este caso fue leído— son las manifestaciones psicopatológicas, por ejemplo el texto del delirio de persecución («Flechsig desea abusar de mí para luego arrojarme a una zanja como si fuera una prostituta», la Fase 1 del delirio) o el texto del delirio de redención/grandeza («ser la mujer de Dios para dar a luz una nueva raza schreberiana», siendo el fin la fecundación y posterior procreación divina, la Fase 2 del delirio). Quizá se puede afirmar que la libido opera aquí al modo de lo que Ricœur llama una «referencia metafórica», que trae aparejada además una dimensión de la verdad que también lo es en el estricto sentido que Ricœur le otorga a estos términos. Recordemos si no esta cita:

Los «rayos de Dios» de Schreber, compuestos por la condensación de rayos

solares, haces nerviosos y espermatozoides […], no son sino las investiduras libidinales figuradas como cosas y proyectadas hacia afuera, y prestan a su delirio una llamativa coincidencia con nuestra teoría17.

Solo con la condición de suspender las referencias inmediatas y descriptivas es que Freud logra desplegar el mundo del texto, el mundo de las Memorias, el mundo freudiano de las Memorias. Se trata, como decía Jakobson, de un desdoblamiento de la referencia o, en términos de Ricœur, del despliegue de un modo más fundamental de referencia, que en este caso se hunde en las verdades subjetivas de Schreber, pero al mismo tiempo alcanza el núcleo de la experiencia paranoica; tal es así que el caso Schreber sigue siendo hoy en día un caso paradigmático de psicosis.

Esta era entonces la condición negativa, la puesta entre paréntesis de la realidad material objetiva que permite acceder en este caso a las fantasías de deseo (Wunschphantasien). Freud demuestra, por otro lado, que la subjetividad psicótica —al igual que la neurótica— se apoya como mínimo en dos tipos distintos de realidades, y que la lectura específicamente psicoanalítica apunta a establecer y entramar los nexos desgarrados entre privación de la libido y fantasía de deseo.

Por eso podemos hablar del mundo del delirio de Schreber, siguiendo al pie de la letra las referencias desplegadas por Freud. Y aquí, una vez más, la interpretación freudiana de las Memorias y la hermenéutica textual de Ricœur convergen18: Freud sostiene que el paranoico reconstruye el mundo gracias a las formaciones delirantes, y que esto le permite volver a vivir en un mundo habitable: «lo que nosotros consideramos la producción patológica, la formación delirante, es, en realidad, el intento de restablecimiento, la reconstrucción»19. Se trata entonces de un mundo edificado nuevamente mediante el «trabajo de su delirio»20. ¿Acaso no es esta la misma noción de mundo que la que encontrábamos en Heidegger? Recordemos que no se trata de una disputa conceptual entre psicoanálisis y fenomenología hermenéutica, sino que trabajamos en dos niveles diferenciales: el de la operación psicoanalítica propiamente dicha y el plano epistémico-metodológico de la misma.

Ricœur postula que se trata de «desplegar el texto, ya no hacia su autor, sino hacia su sentido inmanente»21. Afirmamos nosotros que el mundo del texto, el

mundo del delirio de Schreber rehace el mundo, realiza una redescripción del mundo produciendo además una innovación semántica. Una vez más, Freud no se detiene en «lo que Schreber quiso decir», sino en la lógica de su psicosis, descifrada gracias a esta singular y novedosa operación de lectura.

Interpretar el delirio es, en este caso, lo mismo que desplegar el sistema de referencias y significaciones que este despliega en su inmanencia. Pero esto no puede ser sino un primer movimiento o aproximación, ya que Freud va mucho más lejos al alcanzar, por medio de la mediación textual, aspectos mucho más esenciales y fundamentales del ser-en-el-mundo de Schreber, especialmente al ubicar la red semántica que subtiende y entreteje la lógica de su psicosis.

Como se podrá notar inmediatamente, plantear las cosas de esta manera adquiere a su vez un alcance ontológico, e inevitablemente desembocaríamos en la pregunta por los modos de ser en el texto, pregunta especialmente relevante en el estudio de la escritura en las psicosis y que es explorada en el «Anexo».

La interpretación como proceso de lectura

El proceso de la triple mimesis

Según Ricœur, la interpretación es un tipo de proceso de lectura22. Intentaremos dilucidar aquí este postulado, ya que es el que engloba todos los análisis anteriores, incluyéndolos en una totalidad orgánica, que es el proceso de lectura per se.

En Verdad y método, Gadamer afirma que «querer evitar los propios conceptos en la interpretación no solo es imposible sino que es un absurdo evidente»23; afirmación que prácticamente no requiere ser comentada dada su autoevidencia a partir del recorrido realizado en esta investigación, y que coincide además con el modo en que Ricœur entiende a la hermenéutica, esto es como interpretaciones en conflicto.

Constatamos la existencia de distintas vías para plantear que la interpretación freudiana de las Memorias se realiza siguiendo la lógica de un proceso de lectura. Una de ellas es la que proviene de la teoría de la triple mimesis; la otra abreva sus términos en la noción de arco hermenéutico pero concebido desde la dialéctica entre explicación y comprensión.

Desde la perspectiva de la triple mimesis, podemos localizar estos tres momentos en el proceso de lectura de las Memorias realizado por Freud. Retomaremos aquí la perspectiva de la triple mimesis interpretando la mimesis I como «prefiguración», la mimesis II como «configuración» y la mimesis III como «refiguración».

Recordemos que el centro de gravedad de esta tríada es la mimesis II, es decir la configuración de la trama. En nuestra investigación, nos referimos a la construcción de la trama del historial freudiano que es nuestro objeto de estudio, y no al de las Memorias en sí. La prefiguración y la refiguración no son sino el

antes y el después de la configuración de la trama.

Distingámoslos entonces a cada uno por separado:

Prefiguración (mimesis I): decíamos que la prefiguración hace alusión a una serie de patrones o entramados generalmente compartidos —en este caso por Schreber y Freud— que atañen tanto al hecho de haber compartido la misma cultura —vivir en el imperio austro-húngaro, tener un profundo conocimiento de la literatura romántica (Goethe, Schiller, Byron, etc.)—. El estudio de Prado de Oliviera no hace sino explorar en profundidad este estadio de la interpretación, la mimesis I. Es decir que aquí se hacen presentes los rasgos estructurales, simbólicos y temporales y, en últimas, un horizonte cultural común.

Pero además de estos aspectos, hay que destacar que Freud percibió en las Memorias de Schreber un fiel reflejo o una gran afinidad con su propia teoría:

Los «rayos solares, haces nerviosos y espermatozoides» […], no son sino las investiduras libidinales figuradas como cosas y proyectadas hacia afuera, y prestan a su delirio una llamativa coincidencia con nuestra teoría24.

Estos elementos también pasan a formar parte de la prefiguración. También podemos mencionar aquí las categorías psiquiátricas kraepelinianas con las cuales discute Freud o bien a la semiología psiquiátrica en general, dado que Freud también hace referencia a las voces o a los delirios, para luego interpretarlos desde su perspectiva como fantasías de deseo.

Configuración (mimesis II): se trata del momento de construcción de la trama propiamente dicho, donde los «hechos»25 son dispuestos y ordenados de determinada manera. Hay en este momento una síntesis de lo heterogéneo, donde Freud selecciona las palabras y las frases más relevantes para elaborar sus interpretaciones, exponiendo primero el «historial clínico», luego los «intentos de interpretación» y finalmente dilucidando todo lo referido «acerca del mecanismo paranoico», los tres segmentos del historial de Freud.

Según Ricœur, la mimesis II «consigue su inteligibilidad de su facultad de mediación, que consiste en conducir del antes al después del texto, transfigurar

el antes en después por su poder de configuración»26. Esto es lo mismo que decir que el historial de Freud se yergue como mediación entre la experiencia psicótica relatada en las Memorias y la posterior intelección —inédita, novedosa y de una gran enseñanza clínica— de la lógica subjetiva de la paranoia. Y agregaba luego:

Quiero caracterizar mimesis II por su función de mediación. Lo que está en juego, pues, es el proceso concreto por el que la configuración textual media entre la prefiguración del campo práctico y su refiguración por la recepción de la obra. Como corolario, se verá, al término del análisis, que el lector es el operador por excelencia que asume por su hacer —acción de leer— la unidad del recorrido de mimesis I a mimesis III por medio de mimesis II27.

Refiguración (mimesis III): por último, el concepto de mimesis III aludía precisamente al punto de intersección entre el mundo del texto y el mundo del lector, siendo el acto de leer el que efectuaba la referencia, y que acompaña la configuración de la trama actualizando la capacidad del texto para ser leído. Y Ricœur afirmaba que

[…] estos rasgos contribuyen particularmente a superar el prejuicio que opone un «dentro» y un «fuera» del texto. En efecto, esta oposición está estrechamente ligada a una concepción estática y cerrada de la estructura del texto solo. La noción de la actividad estructurante, visible en la operación de la construcción de la trama, trasciende esta oposición28.

Es también en este momento de la mimesis III que podemos ubicar el modo particular en que las subjetividades del autor y del lector —Schreber y Freud— se encuentran, y en este punto habíamos recurrido, siguiendo a Ricœur, al concepto gadameriano de la «fusión de horizontes», que le permite afirmar a Ricœur que la cosa del texto se encuentra en el «entre», en el encuentro mismo entre el discurso del texto y el discurso de la interpretación, que como ya lo hemos destacado no implica la confusión de los mismos.

También entendemos aquí a la refiguración como el mundo de las Memorias abierto por la lectura freudiana de las mismas, incluyendo las intelecciones sobre las dimensiones semántico-gramaticales y energético-libidinales de la represión. Freud ha realmente inaugurado el mundo subjetivo de la paranoia como ningún otro autor lo había hecho hasta entonces.

El arco o círculo hermenéutico

La otra perspectiva que nos permite entender a la interpretación como un proceso de lectura es el concepto de círculo o arco hermenéutico. La idea del círculo no es ni de Ricœur ni de Heidegger, sino que la podemos encontrar ya en Schleiermacher29. Este concepto implica una circularidad dialógica entre la parte y el todo, que discurre «entre textos y contextos, obras y biografía, intérpretes y tradiciones, autor y lector»30.

Si bien la teoría de la triple mimesis que acabamos de comentar también puede ser abordada desde esta noción de círculo o arco hermenéutico, quisiéramos abordarla ahora desde la original lectura realizada por Ricœur de la explicación (Erklären) y la comprensión (Verstehen) tomadas de Dilthey.

Para Ricœur, el círculo hermenéutico debe ser formulado en nuevos términos. Este «no procede tanto de una relación intersubjetiva, ligando la subjetividad del autor y la del lector, como forma de una conexión entre dos discursos, el discurso del texto y el discurso de la interpretación»31, sino que está emparentado con la fusión de horizontes de Gadamer y con el hecho de que «lo que debe interpretarse en el texto es lo que dice y de lo que habla, vale decir, la clase de mundo que abre o revela»32.

Por otra parte, con el concepto del arco hermenéutico Ricœur engloba, en un mismo proceso de lectura interpretativa, al momento estructuralista —ligado a la explicación (Erklären)— y al momento hermenéutico, posterior a este —y ligado más bien a la comprensión (Verstehen)—. Pero Ricœur reformula también el concepto de comprensión. Este modo de plantear las cosas lo lleva a afirmar que

[…] la polaridad entre la explicación y la comprensión en la lectura no debe ser tratada en términos de dualidad, sino como una dialéctica compleja y sumamente mediatizada. Así, el término «interpretación» puede ser aplicado, no a un caso particular de comprensión, el de las expresiones escritas de la vida, sino al proceso completo que engloba la explicación y la comprensión. La interpretación, vista como la dialéctica de la explicación y el entendimiento o la comprensión, puede ser rastreada hasta las etapas iniciales del comportamiento interpretativo33.

Es decir que de lo que se trata con este concepto es de asir la dinámica de la lectura interpretativa, abordada desde la noción de arco o círculo hermenéutico como modelo epistemológico. «Explicar» significa aquí extraer la estructura, es decir las relaciones internas de dependencia que constituyen la estática del texto; interpretar (comprender) estará relacionado con tomar el camino abierto por el texto, con «ponerse en ruta hacia el oriente del texto»34, en palabras del autor.

Y Ricœur es taxativo en este punto:

[…] la comprensión no consiste en la captación inmediata de la vida psíquica de otros o en la identificación emocional con una intención mental. La comprensión está totalmente mediatizada por el conjunto de los procedimientos explicativos que la preceden y la acompañan35.

Por supuesto que en la práctica concreta no es tan sencillo separar en forma tajante estas operaciones interpretativas; Ricœur nunca tuvo tal pretensión, sino la de esclarecer los procesos de interpretación de textos utilizando este modelo dialéctico. Es decir que la comprensión y la explicación «tienden a traslaparse y a invadirse una a otra»36, pero la conjetura de Ricœur es que

[…] en la explicación […] desplegamos la gama de proposiciones y sentidos, mientras que en la comprensión, entendemos o captamos como una totalidad la cadena de sentidos parciales en un solo acto de síntesis37.

Podemos ubicar con alguna precisión estos dos momentos en el análisis freudiano de las Memorias. El primer momento, estructural y explicativo, es aquel en el cual Freud recorta las palabras y frases que se repiten e insisten en el texto; aquí Freud efectivamente expone dichas proposiciones y sentidos para a continuación realizar los intentos de interpretación. Luego, en un segundo momento, Freud aborda estos elementos desde la totalidad —las Memorias como una obra—, para establecer —en un acto de síntesis— que la significación central del delirio —la mudanza en mujer— es una fantasía de deseo, donde la Fase 2 del delirio muestra y patentiza —luego de ser interpretada— el deseo de procreación. Este sería el horizonte de sentido alcanzado por la «comprensión» así definida.

En ningún caso, desde la perspectiva de Ricœur, la comprensión apunta a inyectarle al texto un sentido o significación ajena y preestablecida sino todo lo contrario, recordemos que se trata del mundo del texto, del despliegue de sus significaciones inmanentes.

Concluimos este punto con las siguientes palabras de Ricœur:

[…] la idea de interpretación, comprendida como apropiación, no queda por ello eliminada; solo queda remitida al término del proceso; está en el extremo de lo que hemos llamado antes el arco hermenéutico; es el último pilar del puente, el anclaje del arco en el suelo de lo vivido […].Al término de la investigación, resulta que la lectura es este acto concreto en el cual se consuma el destino del texto. En el corazón mismo de la lectura se oponen y se concilian indefinidamente la explicación y la interpretación38.

Conclusiones: límites y alcances del presente estudio

Estrictamente hablando, no hay «hechos» en psicoanálisis porque el analista no observa, interpreta.

Ricœur

Los procedimientos de validación de las conjeturas de la interpretación

Hemos presentado a la hermenéutica textual de Ricœur como un momento dentro del proceso de interpretación de las Memorias realizado por Freud. Este procedimiento queda demostrado por el hecho de que Freud no realiza simplemente un análisis estructural —puramente «intra-textual»— de las Memorias…, sino que también se vale de la «inter-textualidad», al cotejar las Memorias con las historias clínicas e informes periciales disponibles en su época y con otros textos provenientes de la literatura de Goethe, Byron, Schiller, etc., llevando adelante además un análisis de tipo hermenéutico-textual.

Que Ricœur conciba el análisis estructural como un momento metodológicamente necesario en el proceso de interpretación involucrado en el recorrido del arco hermenéutico, es absolutamente coherente con su postulado teórico respecto a su concepción del lenguaje: se trata de la propuesta de pensar la lingüística siguiendo el desdoblamiento entre semiótica o semiología (Saussure, análisis estructural) y semántica (Benveniste, Greimas, discurso).

Su axioma teórico tiene entonces un fiel reflejo metodológico y esto exhibe la consistencia de su perspectiva epistémica1, siendo especialmente útil para dilucidar la interpretación freudiana del texto de Schreber. Esto es lo mismo que decir, como lo hace Dosse, que «en este trayecto de validación, la hermenéutica recorta, y eventualmente incorpora a título de etapa metodológica, la aproximación histórico-crítica y la aproximación estructural»2. Como ya lo han destacado Ferraris y Bussachi, en la década que va de los años setenta a los ochenta, Ricœur avanza hacia una concepción que bien puede designarse como una «antropología fillosófica», en la cual «la presuposición de complementariedad entre epistemología y hermenéutica es existencial»3.

Ahora bien, es necesario explorar en este segmento las consecuencias a nivel epistémico-metodológico del hecho de que la intencionalidad del autor quede definitivamente perdida, o lo que es lo mismo, que el sentido textual posea lo

que Ricœur denominaba «autonomía semántica»; es decir, debemos preguntarnos ahora cómo se alcanza el horizonte de sentido del texto sin la presencia del autor:

[…] tenemos que hacer conjeturas sobre el sentido del texto porque las intenciones del autor están más allá de nuestro alcance. Es aquí, tal vez, donde mi oposición a la hermenéutica del romanticismo es más decidida […]. Las formas románticas de la hermenéutica pasaron por alto la situación específica creada por la disyunción del sentido verbal del texto respecto de la intención mental del autor4.

Sin la presencia de Schreber para ser interrogado por los sentidos de su escrito —sin asociación libre—, no queda otra alternativa que hacer conjeturas sobre los mismos, lo cual nos arroja en el umbral del problema de la validación de dichas conjeturas.

En este apartado exploraremos las implicancias de este modelo dialéctico entre explicar y comprender que introdujimos en el capítulo anterior, ahora desde la perspectiva de la validación de las conjeturas de la interpretación y, por ende, sumergiéndonos en el problema del estatuto científico del psicoanálisis.

Ricœur plantea entonces dos figuras de la dialéctica entre explicación y comprensión, entendidas como dos instancias que forman parte de un único proceso. La primera fase es la que va de la comprensión a la explicación; la segunda fase es la que realiza el camino inverso, de la explicación a la comprensión:

En la primera etapa, la comprensión será una ingenua captación del sentido del texto en su totalidad. En la segunda, la comprensión será un modo complejo de comprensión, al estar apoyada por procedimientos explicativos. Al principio, la comprensión es una conjetura, al final, satisface el concepto de apropiación […], como la réplica al tipo de distanciamiento vinculado a la total objetivación del texto. Entonces, la explicación aparecerá como la mediación entre dos estadios de la comprensión5.

Entonces, dada la autonomía semántica del sentido textual, debemos hacer conjeturas sobre el texto. Este rebasamiento de la intención por el sentido significa que la comprensión se lleva a cabo en un espacio no psicológico sino «propiamente semántico que el texto ha forjado cortando los lazos que lo unían a la intención del autor»6.

Pero sucede que no existen reglas para hacer conjeturas válidas, sino que «hay métodos para hacer válidas las conjeturas que hacemos»7. Así, «el texto como un todo, y como una totalidad singular, se puede comparar con un objeto que puede ser visto desde distintos lados, pero nunca desde todos los lados a la vez»8. Y, tal como lo demuestra el análisis freudiano, «siempre es posible relacionar la misma oración de distintas maneras con esta o aquella oración que se considera la piedra angular del texto»9, en este caso la «mudanza en mujer».

En el acto de la lectura está implícito un tipo específico de unilateralidad. Esta unilateralidad cimenta el carácter conjetural de la interpretación10.

Aquí Ricœur sigue los postulados de E. D. Hirsch:

En lo que concierne a los procedimientos de validación por medio de los cuales comprobamos nuestras conjeturas, estoy de acuerdo con Hirsch en que están más cercanos a una lógica de la probabilidad que a una lógica de la verificación empírica. Mostrar que una interpretación es más probable a la luz de lo que conocemos es algo distinto a mostrar que una conclusión es verdadera. Así que, en un sentido estricto, la validación no es la verificación […]. El método de índices convergentes que caracteriza a la lógica de la probabilidad subjetiva proporciona una base firme para una ciencia del individuo, que puede llamarse con toda justicia ciencia. Y puesto que un texto es un cuasi-individuo, puede decirse que la validación de una interpretación aplicada al texto aporta un conocimiento científico del texto.

Tal es el equilibrio entre el arte de conjeturar y la característica científica de la

validación, que constituye una presentación moderna de la dialéctica entre Verstehen y Erklären11.

Al mismo tiempo, y retomando la idea del círculo hermenéutico del capítulo anterior, esta lógica de la probabilidad, este método de índices convergentes que la caracteriza, es un modo de otorgarle a dicho círculo un significado epistémico aceptable:

[…] la conjetura y la validación están relacionadas circularmente en cierto sentido como aproximaciones subjetivas y objetivas al texto […]. Una interpretación debe ser no solamente probable, sino más probable que otra interpretación […]. No es cierto que todas las interpretaciones sean iguales. El texto presenta un campo limitado de explicaciones posibles12.

Queda claro entonces que la comprensión, desde la perspectiva de la hermenéutica textual de Ricœur, «intenta captar las proposiciones del mundo abiertas por la referencia del texto. Entender un texto es seguir sus movimientos desde el significado a la referencia: de lo que dice a aquello de lo que habla»13.

Para Ricœur el círculo hermenéutico es una estructura insuperable del conocimiento aplicado a las cosas humanas y, «en el fondo, la correlación entre explicación y comprensión, y viceversa, entre comprensión y explicación, constituye el círculo hermenéutico»14.

En síntesis, el «paradigma de la lectura» deriva así sus rasgos principales del estatuto mismo del texto, caracterizado por:

1) La fijación del significado;

2) su disociación de la intención mental del autor;

3) la exhibición de referencias no ostensivas, y

4) el abanico universal de sus destinatarios.

Estos cuatro rasgos, tomados en conjunto, constituyen la objetividad del texto. De esta objetividad deriva la posibilidad de explicar, que no proviene en modo alguno de un dominio ajeno al orden de los signos, el de los acontecimientos naturales, sino que sería propio de este tipo de objetividad15.

El caso Schreber como «procedimiento de investigación»

Habiendo despejado el problema metodológico de la interpretación freudiana de las Memorias de Schreber, quisiéramos ahora reflexionar sobre el estatuto epistémico del historial de Freud siguiendo la perspectiva de Ricœur.

Como lo hemos comentado con anterioridad, este estudio no se ocupa de una reflexión global sobre el pensamiento epistemológico de Ricœur en torno al psicoanálisis. Pero dicha parcialidad no ha impedido incluir —especialmente en el capítulo «La epistemología freudiana según Ricœur en Freud: una interpretación de la cultura»16— algunos comentarios sobre el libro paradigmático de Ricœur sobre el tema. En dicho capítulo no hemos fallado a favor ni en contra de las consideraciones globales realizadas allí por el autor, sino que solo hemos comentado aquellos fragmentos que permitían esclarecer el historial de Freud, al mismo tiempo que resaltábamos los desvíos y múltiples malentendidos de los críticos de la obra de Ricœur.

Pero cabe destacar que Ricœur se ha confrontado con el pensamiento de Freud a lo largo de toda su carrera17, y no aisladamente en el polémico ensayo de 1965. En este apartado exploraremos algunos lineamientos tomados de textos que van de 1974 a 1988, pero nos detendremos más en sus textos «Psicoanálisis y arte» (1974) y «La cuestión de la prueba en psicoanálisis» (1977).

En este segundo texto18 Ricœur se pregunta por el estatuto epistémico de la teoría analítica explorando la distinción realizada por el mismo Freud según la cual el psicoanálisis es, al mismo tiempo,

un procedimiento de investigación,

un método de tratamiento y

una teoría que ha configurado una disciplina científica19.

Ricœur se detiene en esta relación triangular porque, según él, dicha relación «toma el lugar de la relación entre la teoría y los hechos en las ciencias de observación»20. Y aquí nos salta a la vista, una vez más, el problema sobre cómo definimos qué es un «hecho» en psicoanálisis. En palabras de Busacchi:

[…] si se acepta que la situación analítica es irreductible a la descripción de datos obervables, entonces la cuestión de la validez o validación de las observaciones psicoanalíticas requiere ser reconsiderada de un modo diferente que el de la perspectiva neopositivista. «Estrictamente hablando, no hay 'hechos' en psicoanálisis porque el analista no observa, interpreta» (Ricœur 1970, 365) […]. Por lo tanto, estamos obligados a admitir que «la teoría analítica no se puede comparar con la teoría de los genes o los gases, sino con una teoría de motivaciones históricas […], donde la verificación no se enfoca en los resultados, sino en las condiciones de posibilidad de una experiencia dada y su conocimiento»21.

Pero el caso Schreber no es el resultado del método de tratamiento ni tampoco el de la especulación teórica, sino que reúne todos los criterios necesarios para ser calificado, desde esta triple perspectiva, como procedimiento de investigación. Desde este punto de vista, los hechos sobre los cuales versa no son entonces hechos observables, sino que son reportes22, pero reportes escritos; las Memorias son, entre otras cosas, el reporte autobiográfico de la experiencia psicótica de Schreber.

Los rasgos de la textualidad que hemos utilizado como criterios principales para los análisis aquí propuestos nos han confrontado con el problema —nuclear a lo largo de todo el historial de Freud— del deseo «en cuanto significación susceptible de ser descifrada, traducida e interpretada. La teoría deberá entonces hacerse cargo de lo que llamaremos desde ahora la dimensión semántica del deseo»23, y recordemos aquí, en este nuevo contexto, el problema de los dos niveles o perspectivas desde los cuales Freud aborda los mecanismos de formación de síntoma a lo largo del historial: la vertiente energético-económica

—la que presentamos en la imagen 1 y que atañe a la teoría de la libido— y la vertiente semántico-textual —que fue presentada en la imagen 2 y que apunta a la construcción de una frase inconsciente que según sus cuatro contradicciones nos permitía ubicar las cuatro grandes formas de delirios paranoicos—.

Si desandamos el proceso de interpretación de las Memorias, podemos establecer que Freud partió del texto escrito y arribó secundariamente a la elaboración de sus postulados energéticos y económicos en el análisis del delirio, así como también a las significaciones inconscientes del mismo. Esto nos permite afirmar que el historial de Schreber está construido sobre la auscultación de esta semántica del deseo, textual en este caso.

Pero ahora es necesario situar una nueva precisión: «esta restricción selectiva obliga a situar los hechos del psicoanálisis —del historial de Schreber— en una esfera de motivación y de significación»24. Por ende, y a partir de ese momento, «el criterio de esa realidad no es ya que sea observable, sino que presente una coherencia y una resistencia comparables a las de la realidad material»25.

Si retornamos al parágrafo a partir del cual extrajimos la segunda premisa metodológica, allí leíamos:

El psicoanalista trae de la noticia que tiene sobre las psiconeurosis, la conjetura de que aun formaciones de pensamiento tan extravagantes, tan apartadas del pensar ordinario de los hombres, se han originado en las mociones más universales y comprensibles de la vida anímica; le gustaría, por eso, conocer los motivos y los caminos de esa transformación. Con ese propósito ahondará de buena gana en la historia de desarrollo así como en los detalles del delirio26.

El horizonte de Freud no es otro: conocer los motivos y los caminos de esa transformación. Más adelante en el historial, cuando Freud se interrogaba por cómo trazar los límites correctos de una interpretación lícita, afirmaba:

[…] tendré que darme por conforme si consigo reconducir con alguna certeza justamente el núcleo de la formación delirante a su origen a partir de unos

consabidos motivos humanos27.

Y agrega más adelante, sobre la significación del delirio y al proceso de descifrado del mismo, que dicho desciframiento apunta a:

[…] reconducir a sus fuentes numerosos detalles del delirio de Schreber y, así, discernir su significado […]. En cuanto a nosotros, no tenemos más remedio que conformarnos con un esbozo así, vago, del material infantil al que la paranoia contraída recurrió para figurar el conflicto actual.

Quizá tenga yo derecho a agregar todavía algo para fundamentar aquel conflicto que estalló en torno de la fantasía femenina de deseo. Sabemos que nuestra tarea es entramar el surgimiento de una fantasía de deseo con una frustración […], una privación en la vida real y objetiva […]. Acaso el doctor Schreber forjó la fantasía de que si él fuera mujer sería más apto para tener hijos, y así halló el camino para resituarse en la postura femenina frente al padre, de la primera infancia. Entonces, el posterior delirio, pospuesto de continuo al futuro, según el cual por su emasculación el mundo se poblaría de «hombres nuevos de espíritu schreberiano» […], estaba destinado a remediar su falta de hijos28.

Entre otras significaciones, interpretar en el historial de Schreber implica reconducir los detalles del delirio a sus fuentes, aquí, la fantasía femenina de deseo; reconducir con alguna certeza justamente el núcleo de la formación delirante a su origen. Este historial muestra nítidamente que «el procedimiento de investigación tiene en efecto una profunda afinidad con las disciplinas textuales de la interpretación»29.

Cabe destacar también el papel de la figurabilidad y de la sustituibilidad como condiciones de posibilidad del análisis psicoanalítico. Tal como acabamos de comentarlo, para Freud la paranoia figura de determinada manera —las formaciones delirantes— el conflicto actual, y todo está subrogado de alguna manera en el material, por eso el almicidio puede ser interpretado como una formación sustitutiva.

Hemos ubicado además que la figurabilidad y la sustituibilidad eran conceptos provenientes de La interpretación de los sueños30, y si examinamos ahora qué significa interpretar el delirio escrito de Schreber en el historial, podemos verificar que «la interpretación es igualmente comparada con la traducción de una lengua a otra, con el desciframiento de un jeroglífico, a la solución de un acertijo»31. He aquí lo que Ricœur denomina, en «Psicoanálisis y arte», «el doble rasgo de la interpretación freudiana»32.

Si bien hemos hallado —siguiendo a Ricœur— una profunda afinidad entre el análisis de Schreber y las disciplinas textuales de la interpretación, Ricœur no considera que el psicoanálisis pueda alinearse bajo la égida de las ciencias histórico-hermenéuticas, a pesar de los grandes temores de los críticos. Precisamente, esto no podría suceder jamás porque el psicoanálisis no se reduce a ser un método de investigación, sino que es también, además de un corpus teórico, un método de tratamiento clínico33:

[…] si nos limitáramos a desprender las implicaciones de los conceptos de texto y de interpretación, llegaríamos a una concepción completamente errónea del psicoanálisis. El psicoanálisis podría estar pura y simplemente situado bajo la égida de las ciencias histórico-hermenéuticas, paralelamente a la filología y a la exégesis. Estaríamos entonces omitiendo rasgos específicos de la interpretación que solo pueden ser captados en el método de investigación que va junto con el método de tratamiento34.

Es precisamente en este punto donde es necesario poner de relieve aquello explicitado por Freud en la «Introducción» al historial de Schreber: el problema de la desfiguración y el de las resistencias. Allí Freud afirmaba que:

[…] la indagación psicoanalítica de la paranoia sería de todo punto imposible si los enfermos no poseyeran la peculiaridad de traslucir, aunque en forma desfigurada, justamente aquello que los otros neuróticos esconden como secreto. Puesto que a los paranoicos no se los puede compeler a que venzan sus resistencias interiores, y dicen solo lo que quieren decir, en el caso de esta afección es lícito tomar el informe escrito o el historial clínico impreso como un

sustituto del conocimiento personal35.

Este problema puede ser denominado el problema de la distorsión textual. Ricœur lo pone en los siguientes términos:

¿Por qué, en efecto, la significación del síntoma y la del sueño son tan difíciles de descifrar, sino porque, entre la significación manifiesta y la significación latente se interponen mecanismos de deformación, de distorsión (Entstellung), esos mismos mecanismos que Freud enumera bajo el título de «trabajo del sueño» en La interpretación de los sueños? […].Esta «distorsión» es en verdad una especie extraña de fenómeno, y Freud ha recurrido a todo tipo de metáforas rayanas en lo físico para dar cuenta de esta deformación […]. Pero la metáfora central de la represión organiza todas las otras, hasta el punto de transformarse en un concepto teórico cuyo origen metafórico es olvidado (como lo es, por lo demás, el concepto mismo de distorsión, que significa literalmente un desplazamiento violento tanto como una deformación). La semimetáfora de la represión pertenece al mismo ciclo […].

Este juego de metáforas se vuelve extremadamente complejo a partir del momento en que Freud empieza a entreverar, en virtud de una suerte de tejido conceptual, las metáforas textuales (traducción, sustitución, sobredeterminación, etc.) con las metáforas de índole energética (condensación, desplazamiento, represión), de manera que se produzcan metáforas mixtas tales como disfraz, censura, etc.36.

El poder recorrer los caminos de la distorsión en sentido inverso es un procedimiento absolutamente específico del modo psicoanalítico de la interpretación, íntimamente relacionado a la deconstrucción de los caminos de la formación de los síntomas. En Schreber, este procedimiento se refiere a reconducir el «núcleo de la formación delirante» a sus orígenes. Vemos aquí, nuevamente, el uso que hace Ricœur de la noción del psicoanálisis como discurso mixto, demostrando no ser un mero injerto realizado desde el exterior, sino que su lectura e interpretación proviene de un cuidadoso y exhaustivo examen de los términos utilizados por el mismo Freud.

Como método de tratamiento (Behandlungstechnik), el psicoanálisis se ocupa, ante todo, de luchar contra las resistencias37, y no es cierto que en las paranoias ellas no operen, ya que el mismo Freud lo afirma:

La raíz de aquella fantasía femenina que desató tanta resistencia en el enfermo habría sido, entonces, la añoranza por padre y hermano, que alcanzó un refuerzo erótico; de ellos, el segundo pasó por transferencia al médico Flechsig, mientras que con su reconducción al primero se alcanzó una nivelación de la lucha38 .

Quizás Freud recurrió a la imposibilidad de vencer las resistencias del paranoico a decir otra cosa que lo dicho, precisamente por carecer de un concepto del texto, específico para llevar adelante el análisis de un discurso escrito. Por otra parte, aún no estaba convencido sobre la posibilidad de maniobra con la trasferencia psicótica.

Es menester destacar la noción de resistencia, porque es ella la que

[…] nos impide identificar el procedimiento de investigación con una mera interpretación, con una comprensión puramente intelectual de la significación de los síntomas. La interpretación, entendida como traducción, o como desciframiento, en suma como sustitución de una significación inteligible por una significación absurda,39 solo es el segmento intelectual del procedimiento analítico40.

Por eso Ricœur concluye que «la pareja formada por el procedimiento de investigación y el método de tratamiento ocupa exactamente el mismo lugar que los procedimientos operativos que, en las ciencias de la observación, vinculan el nivel de las entidades teóricas con el de los hechos observables»41.

Es en este sentido que Ricœur afirma que el psicoanálisis invita a una explicación en términos de causas en vistas de alcanzar una interpretación en términos de motivos, tal como lo verificamos al estudiar el historial sobre

Schreber, y el medio de prueba de la validez de las conjeturas freudianas reside en la articulación de la red entera, en la coherencia y consistencia de las interpretaciones. Si se tratara de un caso clínico, en donde opera el método de tratamiento, las intervenciones serían corroboradas o no por sus efectos prácticos, por sus consecuencias en la capacidad para transformar una situación dada.

A su vez, es este mismo itinerario de pensamiento y reflexión el que lleva a Ricœur a sostener que Freud no distingue entre motivo y causa:

Por mi parte, eso es lo que me empeño en explicar al decir que los conceptos del psicoanálisis proceden a la vez de la categoría de texto, y en consecuencia de la significación, y de las categorías de la energía y de la resistencia, y en consecuencia de la fuerza42.

Luego de todo lo expuesto, parece difícil impugnar la afirmación de que Freud realiza un tipo de selección que organiza el material en términos de un historial clínico, y que son estas historias43 las que se constituyen en los textos primarios —como Schreber para las psicosis— del psicoanálisis. Esto significa que la experiencia analítica es esencialmente de naturaleza narrativa, y es en las inmediaciones de dicha experiencia donde el psicoanálisis exige hacer oír sus pretensiones de verdad. Por el lado de Ricœur, el desarrollo de su pensamiento lo llevará a postular el concepto de «identidad narrativa» —que no comentaremos aquí—, entendida como una teoría antropológica. Es en este sentido que puede decirse que la hermenéutica de Ricœur comienza por el texto, sigue con la narrativa y culmina en una «hermenéutica del sí mismo».

Sintetizando, podemos entonces afirmar que interpretar el delirio de Schreber —y en tanto que procedimiento de investigación— significa para Freud llevar a cabo un amplio abanico de operaciones, que hace a la interpretación psicoanalítica per se, en su especificidad. Implica, primordialmente, la reconducción del «núcleo de la formación delirante» (Kern der Wahnbildung) a su origen. Además, implica recorrer los caminos de la desfiguración textual en sentido inverso. Freud utiliza sobre todo tres metáforas para referirse a la interpretación: la de la «traducción de una lengua a otra»; el «desciframiento de

un jeroglífico» y la «solución de un acertijo». La figurabilidad y la sustituibilidad serían sus condiciones de posibilidad, aquello que Ricœur denominaba la lógica trascendental del doble sentido.

Toda descripción es interpretación: la fenomenología hermenéutica

Quedaría pendiente aún aclarar en qué sentido el pensamiento de Ricœur se inscribe —al menos momentáneamente— en la fenomenología hermenéutica. Y para ello es necesario dilucidar primero qué entiende Heidegger por fenomenología, ya que es este autor el referente ricoeuriano más próximo que permite cimentar este punto, explicitado por el mismo Ricœur en muchos de los textos comentados.

Ahora bien, dado que el pensamiento de Heidegger es una interpretación del sentido del ser a partir del lenguaje, vale decir, un esfuerzo consciente por mostrar al pensamiento en su raíz originaria,

[…] esto hace que el pensar mismo de Heidegger sea, en su esencia, traducción, a saber: de la lengua alemana habitual al oculto lenguaje del ser que pueda morar en ella. El pensamiento de Heidegger es, en cuanto pensar, traducción a un idioma desconocido y oculto, el cual, sin embargo, constituye la base de todo lenguaje posible. Así es como la lectura de la obra de Heidegger […] nos mantiene en el arriesgado momento en que la idea parece quedar en el vacío, momento de la palabra originaria abierta, rota y llevada a los límites que la hacen ser. La obra de Heidegger alcanza así el límite que es lo intraducible, y esto porque su pensar es, en su núcleo, traducción: el pensamiento es extraído de la lengua y puesto en un vacío donde espera el nuevo y adecuado aposentamiento de la palabra44.

No podremos entonces evitar seguirlo en sus traducciones y excursiones etimológicas ya que, después de todo, el lenguaje es la casa del ser.

En el capítulo II de El ser y el tiempo, titulado «El doble problema del desarrollo

de la pregunta que interroga por el ser. El método de la investigación y su plan», Heidegger va desgranando distintos conceptos de fenomenología:

La expresión «fenomenología» significa primariamente el concepto de un método. No caracteriza el «qué» material de los objetos de la investigación filosófica, sino el «cómo» formal de esta […]. El título «fenomenología» expresa una máxima que puede formularse así: «¡a las cosas mismas!», frente a todas las construcciones en el aire, a todos los descubrimientos casuales, frente a la adopción de conceptos solo aparentemente rigurosos, frente a las cuestiones aparentes que se extienden con frecuencia a través de generaciones como «problemas»[45].

La palabra «fenomenología» tiene dos componentes: «fenómeno» y «logos», siendo según esto una ciencia de los fenómenos. Entonces,

[…] un primer concepto de la fenomenología debe salir de la caracterización de lo que se mienta con las dos partes del título, «fenómeno» y «logos», y de la fijación de sentido que esto propone […]. La expresión griega φαινόμενον (phainomenon), a la que se remonta el término «fenómeno», se deriva del verbo φαινεσϑαι (phainestai), que significa mostrarse. Φαινόμενον quiere por ende decir: lo que se muestra, lo patente. Φαινεσϑαι por su parte es una forma media de φαίνω (phaíno), poner o sacar a la luz del día o a la luz en general […]. Como significación de la expresión «fenómeno» hay por ende que fijar esta: lo que se muestra en sí mismo, lo patente[46].

Los fenómenos son entonces —según este primer abordaje de Heidegger— la totalidad de lo que está o puede ponerse a la luz, lo que los griegos identificaban a veces simplemente con «los entes»[47]. Heidegger prosigue:

Ahora bien, los entes pueden mostrarse por sí mismos de distintos modos, según

la forma de acceso a ellos. Hay hasta la posibilidad de que un ente se muestre como lo que no es en sí mismo. En este mostrarse tiene el ente el «aspecto de…». Tal mostrarse lo llamamos «parecer ser…». Y así tiene también en griego la expresión φαινόμενον, fenómeno, esta significación: lo que «tiene aspecto de…», lo que «parece ser…» […] pero que «en realidad» no es lo que pretexta […]. Nosotros reservamos terminológicamente el nombre de «fenómeno» a la significación primitiva48.

Lo que expresan estos términos no tiene nada que ver con la simple apariencia, de hecho «todos los indicios, signos, síntomas y símbolos tienen la indicada estructura básica formal del aparecer, por distintos que sean entre sí»49. Estas reflexiones etimológicas y conceptuales lo llevan a Heidegger a sostener que

[…] los fenómenos no son nunca, según esto, apariencias, pero en cambio toda apariencia necesita de fenómenos […]. La expresión «apariencia» puede por su parte significar dos cosas: primero, el aparecer, en el sentido del anunciarse en cuanto no — mostrarse, y luego, aquello mismo que anuncia —aquello que en su mostrarse muestra algo que no se muestra de suyo. Y finalmente puede usarse aparecer para designar el genuino sentido de fenómeno en cuanto un mostrarse. Si se denomina apariencia a cada una de estas tres distintas cosas, es inevitable el embrollo50.

Sin necesidad de explicitarlo demasiado, parece bastante evidente que las preguntas con las cuales nos estamos moviendo siguiendo a Heidegger nos conciernen directamente, como clínicos o como psicopatólogos, ya que, seamos o no conscientes de ello, estamos permanente emitiendo juicios clínicos, y no es otra cosa lo que lleva a cabo Freud con las Memorias.

Entonces,

[…] el fenómeno —el mostrarse en sí mismo— significa una señalada forma de hacer frente algo. Apariencia, por lo contrario, mienta una relación de referencia

dentro del ente mismo —y que es ella misma un ente—, de tal suerte que lo que hace referencia (lo que anuncia) solo puede cumplir su posible función cuando se muestra en sí mismo o es «fenómeno». La apariencia y el «parecer ser…» están ellos mismos fundados de distinto modo en el fenómeno. La embrollada multiplicidad de los «fenómenos» designados con los nombres de fenómeno, «parecer ser…», apariencia, simple apariencia, solo se deja desenmarañar cuando se ha comprendido desde un principio el concepto de fenómeno: lo que se muestra en sí mismo51.

Ahora bien, habíamos planteado que la palabra «fenomenología» se componía de dos partes, «fenómeno» y «logos». Tendremos entonces que ocuparnos de la segunda —«logos»— para continuar explorando este complejo término. Heidegger sostiene que

[…] el concepto de λóγος (logos) es en Platón y Aristóteles equívoco […]. Si decimos que la significación fundamental de λóγος es «habla», esta traducción literal únicamente tendrá pleno valor después de determinar lo que quiera decir «habla». La historia ulterior de la significación de la palabra λóγος, y ante todo las múltiples y arbitrarias exégesis de la filosofía posterior, encubren constantemente la significación propia del habla, que es bastante patente. Λóγος se «traduce», es decir, se interpreta, como razón, juicio, concepto, definición, razón de ser o fundamento, proposición. Pero ¿cómo podrá modificarse «habla» para que λóγος signifique todo lo acabado de enumerar, y lo signifique dentro del lenguaje científico? […]. Λóγος en el sentido de habla quiere decir lo mismo que δηλούν (Deeloún), hacer patente aquello de que «se habla» en el habla. Aristóteles ha explanado con más rigor esta función del habla llamándola `αποφαίνεσϑαι (Apophaínestai). El λóγος permite ver algo (φαίνεσϑαι [Phainestai]), a saber, aquello de que se habla, y lo permite ver al que habla (voz media) o a los que hablan unos con otros. El habla «permite ver» `απò (Àpó)…, partiendo de aquello mismo de que se habla. En el habla (`απόφανσις [Ápóphansis]), si es genuina, debe sacarse lo que se habla de aquello de que se habla, de suerte que la comunicación por medio del habla hace en lo que dice patente así accesible al otro aquello de que habla. Tal es la estructura del λóγος como `απόφανσις. No a todo «hablar» le es peculiar este modo del hacer patente en el sentido del «permitir ver» que muestra52.

A lo que se refiere Heidegger aquí es al hecho de que, en el lenguaje, en el habla, siempre se puede distinguir «lo que» se dice, del cómo se lo dice; dado que el pensamiento de Heidegger es una interpretación del sentido del ser a partir del lenguaje, estas distinciones devienen fundamentales. Esta es la misma distinción que encontramos por ejemplo en la lingüística de Benveniste, entre enunciado y enunciación. Los enunciados refieren al qué se dice en una frase, al contenido de la misma; en cambio, la enunciación alude al cómo, al desde dónde se habla, al tono de la voz, a los silencios, etc. Y es a partir del cómo que podemos alcanzar el ser de quien habla, su posición subjetiva —en términos de Lacan—.

El logos del cual viene hablando Heidegger, tiene a su vez la forma estructural, apofántica[53], de permitir ver algo en su estar junto con algo, permite ver algo como algo[54]. Para mostrar, el lenguaje siempre recurre a otra cosa, por eso siempre permite ver «algo como algo».

Luego de este arduo recorrido, llegamos a la pregunta que requería su propio despliegue: «¿Qué es lo que la fenomenología debe ‘permitir ver’?» —se pregunta Heidegger—. Lo que suele permanecer oculto, o encubierto o desfigurado no es tal o cual ente, sino el ser de los entes. Para Heidegger la

[…] fenomenología es la forma de acceder a lo que debe ser tema de la ontología y la forma demostrativa de determinarlo. La ontología solo es posible como fenomenología. El concepto fenomenológico de fenómeno entiende por «lo que se muestra» el ser de los entes, su sentido, sus modificaciones y derivados. Y el mostrarse no es un mostrarse cualquiera, ni menos lo que se dice un «aparecer». El ser de los entes es lo que menos puede ser nunca nada «tras de lo cual» esté aún algo «que no aparezca». «Tras» de los fenómenos de la fenomenología no está esencialmente ninguna otra cosa, pero sí puede estar oculto lo que debe volverse fenómeno. Y justo porque los fenómenos no están dados inmediata y regularmente, es menester de la fenomenología […]. La forma de hacer frente al ser y sus estructuras en el modo del fenómeno tiene que empezar por ser arrancada a los objetos de la fenomenología. Por ende requieren así el punto de partida del análisis como el acceso al fenómeno y el paso a través de los encubrimientos dominantes, que se los asegure bajo el punto de vista metódico[55].

La noción de encubrimiento parece un término homólogo al de resistencia tal como utiliza este concepto el psicoanálisis de Freud. Y hay que pasar a través de estos encubrimientos o resistencias para acceder al ser.

Sintetizando: la ontología no es posible con otro método que el de la fenomenología, ni esta tiene un objeto más propio que el de la ontología, y ambas, ontología y fenomenología, no son sino la filosofía misma definida respectivamente por su objeto y por su método.

Ahora bien, el método de la analítica existenciaria es, además, hermenéutico. La comprensión preontológica del ser, esencial al «ser-ahí», sería, esencialmente, interpretativa. Recordemos que Heidegger habla de «comprensión preontológica» porque aquí, en este momento del método, aún no se ha alcanzado lo ontológico propiamente dicho, es decir, la ontología fundamental, que es a donde se pretende llegar.

Esto significa que

[…] el sentido metódico de la descripción fenomenológica es una interpretación […]. Fenomenología del «ser ahí» es hermenéutica en la significación primitiva de la palabra, en la que designa el negocio de la interpretación56.

El «logos» del cual hablaba Heidegger más arriba es un «logos interpretativo» o un «logos hermenéutico», es decir, en el sentido aristotélico del logos: el «habla auténtica» es interpretación; la enunciación es siempre una captura —ya interpretativa— de lo real, este es el sentido aristotélico de hermeneia (hermenéutica).

Al mismo tiempo, esta hermenéutica es «hermenéutica» en el sentido de

[…] un desarrollo de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica […]; cobra la hermenéutica como interpretación del ser del «ser ahí»

un tercer sentido específico —el filosóficamente primario, de una analítica de la «existenciariedad» de la existencia. En esta hermenéutica, en tanto que desarrolla ontológicamente la historicidad del «ser ahí» como la condición óntica de la posibilidad de historiografía, tiene sus raíces lo que solo derivadamente puede llamarse «hermenéutica»: la metodología de las ciencias historiográficas del espíritu57.

Es decir que incluso cuando pretendemos entender nuestra propia historia, supongamos nuestra vida y los acontecimientos que hemos vivido, siempre, necesariamente, estamos interpretando aquello vivido, de tal o cual manera, y lo leemos —lo interpretamos— sobre el fondo de algo. Esto mismo se aplica, según Heidegger, a las ciencias del espíritu (Dilthey), a las ciencias humanas. Cuando queremos comprendernos, en el sentido específico en que hemos despejado este concepto siguiendo a Ricœur, realizamos siempre articulaciones interpretativas. «El comprender alberga en su seno la posibilidad de la interpretación, esto es, de la apropiación de lo comprendido»58.

Cuando relacionamos algo con algo, ese relacionar mismo ya es una interpretación, e implica este cómo hermenéutico del que hablamos. Un ejemplo de esto último podría ser la selección de los elementos que Freud relata sobre Schreber en el «Historial clínico», aquello que en «Intentos de interpretación» llamábamos «pre-interpretación».

Siempre hablamos de «algo como algo», porque el mundo del que hablamos, recordemos, no es un estado de hechos fácticos —como demostramos en el punto anterior con la noción de hecho en psicoanálisis— sino un plexo de significaciones, un horizonte o fondo de sentido sobre el cual nos recortamos; ese es el fondo sobre el cual interpretamos los acontecimientos vividos. Nuestro ser es dentro del logos. ¿Qué significa esto? Que no hay comprensión sin habla, sin logos; el habla es, para Heidegger, la condición de posibilidad del lenguaje, es decir que a las significaciones les brotan palabras, y no al revés59. Y en el abordaje metodológico de Ricœur estos axiomas subsisten y se prolongan en la dimensión del texto, en la Schriftlichkeit.

En un Heidegger posterior a El ser y el tiempo encontramos estas mismas nociones formuladas de distintas maneras. Por ejemplo: «el lenguaje es la casa del ser». Esto es lo mismo que decir que es el lenguaje el que procura el ser a las

cosas, y que el evento del ser acontece en primer lugar y fundamentalmente en el lenguaje. El lenguaje no es un instrumento que permite ir a las cosas mismas, sino que el ser de estas solo se alcanzará —según lo que hemos visto— reflexionando sobre y en el lenguaje, sea hablado o escrito.

Según Vattimo,

[…] la reflexión sobre el lenguaje no es una reflexión sobre la relación de lenguaje y realidad, ni sobre la propiedad o impropiedad del lenguaje para describir las cosas, ni es una reflexión sobre un «aspecto» del Dasein del hombre. Atendiendo a las premisas que hemos visto […], dicha reflexión es la forma eminente de la experiencia de la realidad misma. Si es en el lenguaje donde se abre la apertura del mundo, si es el lenguaje lo que da el ser a las cosas, el verdadero modo de «ir a las cosas mismas» será ir a la palabra. Esto ha de entenderse en su sentido más literal: las cosas no son fundamentalmente cosas por estar presentes en el «mundo exterior», sino que lo son en la palabra que las nombra originariamente y las hace accesibles hasta en la presencia temporo-espacial60.

«La hermenéutica en la que piensa Heidegger es aquella capaz de interpretar la palabra sin agotarla, respetándola en su naturaleza de permanente reserva»61. El pensamiento, como escucha del lenguaje en su fuerza originaria y creadora, es hermenéutica; la interpretación deviene, así leída, en la existencia misma en su dimensión más auténtica. Es así que la hermenéutica adquiere en Heidegger significación ontológica, ya que en esta perspectiva el lenguaje no es un instrumento para analizar y comunicar una realidad ya dada afuera e independiente del lenguaje.

Hemos constatado, a lo largo del capítulo «Introducción al lenguaje y la hermenéutica en Ricœur» y especialmente en el capítulo «La hermenéutica textual según Ricœur» la fuerte influencia de Heidegger en la concepción Ricœuriana del lenguaje, siendo este un referente permanente sobre el cual Ricœur elabora —junto a muchos otros autores— su hermenéutica textual.

A contrapelo de los comentarios realizados por los críticos de Ricœur, constatamos que su hermenéutica textual apunta a restituir la polifonía62, y

nunca a la consolidación de una significación única y concebida de antemano. Esta perspectiva permite así la articulación del sentido entre los distintos registros del discurso[63], siendo la verdad algo que emana precisamente del conflicto de las interpretaciones, promoviendo así una dialógica de las diferencias como fuente de producción de verdades[64]. De hecho, la hermenéutica así concebida es singular, en el sentido de que «renuncia al viejo sueño romántico de unificación de las interpretaciones en una sola y única hermenéutica englobante. Por el contrario, Ricœur muestra la pluralidad irreductible de los conflictos interpretativos»[65].

Este ensayo no pretende sino ser un homenaje tanto al pensamiento de Freud como al de Ricœur, mostrando sus múltiples entrecruzamientos pero también respetando sus diferencias, así como sus diversas perspectivas de análisis, que no por mostrarse mínimamente esclarecidas habrán dejado de mantenerse en conflicto, con sus opacidades y tensiones activas.

Por último, este ensayo es, en sí mismo, una materialización, una aplicación práctica de la epistemología clínica[66] relacionada a un caso paradigmático de psicosis. Es decir que el método de interpretación freudiano del texto de Schreber puede inspirarnos a revisar, profundamente, el trabajo clínico cotidiano con nuestros pacientes. Pero queda a cargo del lector extraer las conclusiones y consecuencias.

Anexo

La subjetividad en el texto: el estatuto ontológico de la escritura psicótica

Lacan y su triple acepción de la escritura

En el seminario 21, «Los nombres del padre», Lacan esboza una pregunta que es inmediatamente abandonada y que pretendemos aquí retomar dada su pertinencia para nuestro tema de estudio. Esta pregunta fundamental es la siguiente: ¿cuál es el estatuto ontológico de la escritura? ¿Hay una suerte de entidad de lo escrito? «¿Cómo traduciremos 'entidad'? ¿La empujaremos del lado del ser o del lado del ente? ¿Es ousía o es on?»1.

Para abordar lo que parece ser más bien un conjunto de interrogantes que una pregunta aislada, ubicaremos primero el contexto teórico en el cual estas preguntas son concebidas. En otros trabajos2 hemos localizado y circunscripto al menos tres definiciones del concepto de «escritura» en la obra de Lacan. Vamos a desarrollarlas aquí sintéticamente.

Lacan hace referencia a la escritura al menos en tres acepciones que conviene distinguir pero que no son absolutamente separables:

1) La escritura que se sirve de matemas. Los matemas son aquí utilizados en relación a una interpretación de la lógica como ciencia de lo real. La formalización de la lógica matemática se sostiene en lo escrito —sostiene el autor—3. Lacan plantea incluso que «el inconsciente y la lógica son del orden de lo escrito»4, lo cual le permite conceptualizar lo inconsciente a través de fórmulas lógicas. La importancia de lo escrito «es la apertura enteramente nueva del álgebra»5. Se trata de las siglas RSI (Real, Simbólico e Imaginario) como álgebra, como letras. Son para Lacan las letras que designan el espacio del ser hablante, espacio en el cual las categorías de real, simbólico e imaginario son equivalentes. Este «espacio del ser hablante» es un modo de hacer referencia, desde una perspectiva eminentemente metodológica, a un hecho propio de la experiencia analítica: que solo tenemos acceso a la subjetividad del paciente a partir de su decir.

Pero este espacio no es aquel que puede pensarse desde el campo de la geometría euclidiana, es decir, el espacio cartesiano ligado a un sujeto que conoce, porque

el método freudiano de análisis subvierte esta premisa. Esta elaboración lacaniana, es decir, la introducción de conceptos topológicos, supera en cierto sentido el impasse freudiano comentado en este estudio entre la realidad psíquica y la realidad material[6], eliminando así la dicotomía interior-exterior[7]. Esta premisa se encuentra íntimamente relacionada con el axioma lacaniano que establece que el inconsciente se encuentra estructurado como un lenguaje. Nuestra interpretación postula que el lenguaje, como lo inconsciente, no se encuentra ni «adentro» ni «afuera» de nadie, sino que se produce en el «entre». Desde una perspectiva metodológica, lo inconsciente se da en la transferencia, en ese «entre», en ese espacio de habla.

Lacan también afirma que

[…] el saber en tanto que inconsciente […] quiere decir que es un real […]. Es un depósito. Es un sedimento que se produce en cada uno cuando comienza a abordar esa relación sexual a la que por cierto no llegará nunca[8].

En este sentido, el saber inconsciente no es otra cosa que un modo de tomar posición ante el hecho de que no haya una fórmula —plausible de ser escrita— que nos indique cómo relacionarnos con los demás; la sexualidad, en el sentido freudiano, no puede plantearse en términos de proporción (rapport) matemática, ya que esto no puede escribirse, literalmente. De ahí que Lacan sostenga que «no hay relación —proporción matemática— sexual». Esta suerte de residuo, que es al mismo tiempo el corazón del ser humano, excede siempre cualquier intento de racionalidad epistemológica.

En el marco de esta concepción del espacio, es decir, del espacio analítico, Lacan hace referencia a

[…] esa reducción a las dimensiones de la superficie que exige lo escrito […]. Por eso no creo vano haber llegado, al cabo, a la escritura del a, del $, del significante, del A y del Φ. Su escritura misma constituye un soporte que va allende la palabra, sin salir de los efectos mismos del lenguaje. Tiene el valor de centrar lo simbólico, con la condición de saber usarla[9].

«Centrar» no necesariamente es capturar ni reducir, sino localizar, hacer pensable y/o hacer transmisible.

Y es en relación a las dos caras del objeto a, tal como se escribe en el nudo borromeo, que Lacan sostiene: «trato de situarles lo escrito como ese borde de lo real»10.

Pero Lacan también se vale de la historia de las ciencias para fundamentar sus postulados. Así es que realiza un comentario en relación a unos dísticos (anagramas) de Galileo donde este dejó escrito algunos de sus descubrimientos sobre los cuerpos celestes:

[…] la letra es en cierto modo inherente a ese pasaje a lo real […]. Pero al dar pruebas de la fecha de la invención, da pruebas también de la invención misma; la invención es el escrito»11.

En este sentido, escribir algo es sinónimo de inventarlo, de materializarlo. Escribir funda entonces la existencia.

Así arribamos a nuestra pregunta inicial en este apartado. Retomemos lo postulado por Lacan:

[…] es lo escrito lo que soporta, […] hay aquí una suerte de entidad de lo escrito […]. Podría proponerles como fórmula de lo escrito el saber supuesto sujeto [cursivas añadidas]. Que haya algo que atestigua que una fórmula parecida pueda tener su función, es en todo caso hoy lo mejor que encuentro para situar ante ustedes la función de lo escrito, a lo cual nos ha introducido nuestra pregunta sobre la entidad de lo escrito […] para situar el hecho de que se define ante todo por cierta función, por un lugar de borde12.

Lacan pareciera oscilar entre preguntarse por la entidad —el ser, la sustancia— y el preguntarse por la función —el para qué puede servir, sus múltiples usos— de la escritura. Y ambas preguntas nos parecen en extremo interesantes.

Nuestra hipótesis es que la diferencia que puede plantearse entre el sujeto supuesto saber —fórmula de la transferencia en la experiencia analítica— y lo escrito interpretado como el saber supuesto sujeto, es la misma que la que puede plantearse entre hablar y escribir; tal como fue trabajada en este ensayo en el apartado «Habla y escritura»13. Este modo de plantear las cosas se debe a las diferencias que hay en las funciones referenciales del lenguaje en el habla y en la escritura. Lacan mismo explicita esto último: «el decir […] no es […] lo escrito»14, coincidiendo así con los postulados de Ricœur, quizás porque ambos autores han abrevado su concepción del lenguaje en la obra de Heidegger.

Además, plantear las cosas de esta manera permite sostener que hay que suponerle un sujeto a lo escrito, exactamente al revés que lo que sucede en la experiencia clínica, que consiste primordialmente en hablar y donde la dialéctica de las significaciones —y por ende la emergencia del sujeto de lo inconsciente— se da en las inmediaciones de la asociación libre; recordemos a Ceriotto cuando afirmaba que los hechos del análisis solo aparecen si se adopta una posición determinada, que es la atención libremente flotante15, temática desarrollada en «El caso Schreber como 'procedimiento de investigación'»16 al abordar el problema de los hechos del caso Schreber.

En el caso de la cura analítica hay en este sentido una suerte de encuentro directo con el sujeto vía las formaciones de lo inconsciente y, por otra parte, la función referencial se efectúa gracias al contexto dialogal del discurso hablado, tal como puede constatarse en «Habla y escritura». Ahora bien, si en lo escrito se trata de un saber supuesto sujeto», ¿se puede si quiera concebir un sujeto —correlativo al saber supuesto que se daría en la escritura psicótica— sino a través un desciframiento interpretativo? Y de ser así, ¿cómo se corroboran dichas conjeturas sin los nuevos desarrollos dialécticos que permite el singular modo de hablar en análisis? Esta fue una de las preguntas principales que asedió el problema metodológico desde el inicio.

Y tal como fue explicitado en este recorrido, este es el problema hermenéutico fundamental; en términos de Ricœur: la hermenéutica comienza donde termina el diálogo17. Lo escrito puede, según Lacan, funcionar como el sedimento de saber inconsciente, o al menos podría homologarlo en sus funciones. Pero si

decimos que para hablar de saber inconsciente es necesario atenerse a la dimensión del decir —la asociación libre—, al discurso hablado, parece más prudente suponer que lo escrito se acerca más bien a suplir las funciones del llamado objeto a.

Con la finalidad de fundamentar nuestros argumentos, tomaremos al objeto a primordialmente desde la perspectiva de sus funciones referenciales, explicitando que sus funciones topológicas en la teoría de los nudos —esto es, ser el punto de calce de los tres registros— no son otras que las funciones referenciales que se dan a nivel del discurso, es decir, en el encuentro clínico mismo. Desde esta perspectiva —clínica—, esto último puede localizarse nítidamente en cómo Lacan explica el signo patognomónico de los accesos maníacos: la fuga de ideas. De lo que se trata en esta manifestación psicótica es de

[…] la no función de a […]. En ella el sujeto no tiene el lastre de ningún a, lo cual lo entrega, sin posibilidad alguna a veces de liberarse, a la pura metonimia, infinita y lúdica, de la cadena significante18.

Esta pura metonimia puede ser interpretada como la pérdida de la función referencial —«no función de a»— o, en términos lacanianos, la pérdida del punto de capitonado.

No tiene ningún sentido hablar de topología en psicoanálisis sino en relación al espacio del ser hablante, a las «mansiones del dicho», es decir, los tres registros: Real, Simbólico e Imaginario (RSI).

«Esa materia de lo escrito, de lo escrito supuesto, como es un poco nuevo […] merecería que se lo exprimiera un poco, para volver a nuestro objeto a fundamental»19 afirma afirma Lacan, que pone en relación directa el acto de escribir y el objeto a». Pero sucede que el objeto a «no tiene ser»20; la escritura, según Lacan, podría cumplir precisamente la función de «hacer que ese objeto a llegue a ser»21, podría hacerlo advenir, materializarlo en tanto objeto.

Al mismo tiempo, la escritura puede suplir y/o complementar ciertas funciones yoicas fundamentales como la función-tiempo y la función-superficie22. Lacan

se pregunta:

¿Cómo encontrar lo que constituye función-superficie, y lo que, para mi decir, constituiría función-tiempo simultáneamente? Lo cual de todos modos está muy cerca, muy cerca del nudo que les sugiero23.

Escribir, entonces, implicaría dos funciones: una función-superficie, que está en relación con suplir ciertas funciones de la corporalidad en la psicosis24 y una función-tiempo en tanto organizadora de una subjetividad no regulada por las coordenadas fálicas25.

Es del lado de la escritura que se concentra aquello donde trato de interrogar acerca del inconsciente cuando digo que el inconsciente es algo en lo real […]. Esa dimensión de saber toca en los bordes de lo real […], solo la escritura soporta como tal a ese real26.

Lacan incluso fundamenta este modo de entender la escritura recurriendo nuevamente a la historia de las ciencias:

Históricamente es por unos pequeños pedazos de escritura que se ha entrado en lo real, a saber que se ha cesado de imaginar, que la escritura de las pequeñas letras matemáticas, es eso lo que soporta lo real […]. Me he dicho que la escritura, eso siempre debía tener algo que ver con la manera en que escribimos el nudo27.

Hay un claro intento por parte de Lacan de formalizar el psicoanálisis, escribiendo algunas de sus operatorias con nudos borromeos.

Por otro lado, Lacan cuestiona las lecturas de Freud que intentan reducir la memoria a un fenómeno de inscripción psíquica:

Uno se imagina que la memoria es algo que se imprime. Nada dice que está metáfora sea válida. En su Entwurf («Proyecto de psicología para neurólogos»), Freud articula muy precisamente la impresión de lo que permanece en la memoria. No es una razón, porque sabemos que los animales se acuerdan, para que sea lo mismo para el hombre28.

Por otro lado, esto es un cuestionamiento implícito pero directo a Jacques Derrida, especialmente a su texto «Freud y la escena de la escritura»29, donde propone la metáfora del aparato psíquico freudiano como máquina de escritura —de traducción y transcripción de huellas mnémicas— basándose en textos como el «Proyecto de psicología para neurólogos» (1895), «Nota sobre la pizarra mágica» (1925), entre otros.

2) La escritura con nudos borromeos entendida como un hacer que da soporte al pensamiento es la segunda acepción. «El nudo borromeo en cuestión cambia completamente el sentido de la escritura» —afirma el autor—30. La escritura con nudos borromeos es real, está por fuera del sentido31. Esta acepción es autónoma, según Lacan, de la tercera definición32.

El nudo borromeo de tres consistencias

[…] es también una escritura […]. Lo que constituye imaginario, en la manera en que aquí pueden ustedes sentir que en el espacio están sostenidos, esto mismo es escritura […]. El enigma de la escritura, de la escritura en tanto que puesta de plano, está aquí también al trazar lo que es esencialmente del orden de lo imaginable, o sea esa proyección en el espacio; todavía es escritura lo que hago33.

«La escritura en cuestión viene de otra parte que del significante»34 —concluye

Lacan—.

3) Por último, la escritura entendida como cierta precipitación del significante, el acto de escribir sobre una superficie. Pero, como veíamos más arriba, «el significante, es decir lo que se modula en la voz, no tiene nada que ver con la escritura»35, aclara Lacan en relación a esta acepción.

Entonces, dado que en psicoanálisis se trata de hablar, hay que tener presente —también para Lacan— esta fundamental distinción. Es en este sentido que «el decir deja desperdicios y, de él, solo eso puede recogerse»36, ya sean desperdicios escritos o hablados. En esta vertiente de la escritura, la letra es un desecho37.

Además, «la escritura no se efectúa en un espacio menos especular que los otros. Incluso este es el principio de ese liadísimo ejercicio llamado palíndromo»38 explica el autor.

Resumimos entonces lo expuesto hasta aquí; encontramos en la obra de Lacan al menos tres acepciones de escritura:

la escritura en matemas entendiendo a la lógica como ciencia de lo real, es decir, los matemas como fórmulas escritas —como en las matemáticas— que carecen de sentido en sí mismas;

la escritura con nudos borromeos entendida como un hacer que da soporte al pensamiento;

la escritura entendida como cierta precipitación del significante, el acto de escribir sobre una superficie.

Una concepción materialista del lenguaje

Estas tres acepciones del concepto de escritura —que se encuentran íntimamente entrelazadas— descansan sobre la teoría materialista del lenguaje sostenida por

Lacan.

Dice Lacan:

[…] lo mínimo que podéis concederme en cuanto a mi teoría del lenguaje es […] que es materialista. El significante es la materia que se trasciende en el lenguaje39.

En «El Atolondradicho» leemos también: «no más materialista en eso que cualquiera que fuese sensato, yo o Marx, por ejemplo»40.

En el seminario 24 Lacan radicaliza estas nociones afirmando —en relación a lo que distingue a un significante de otro— que

[…] todo lo que sostiene la diferencia de lo mismo y de lo otro, es que lo mismo sea lo mismo materialmente. La noción de materia es fundamental en cuanto que ella funda lo mismo. Todo lo que no está fundado sobre la materia es una estafa41.

Es que

[…] lo material se presenta a nosotros como consistente, quiero decir bajo la subsistencia del cuerpo, es decir de lo que es consistente, lo que se tiene junto a la manera de lo que se puede llamar un con, dicho de otro modo, una unidad42.

Hasta aquí entonces los postulados de Lacan. Deberemos ahora adentrarnos en el problema propiamente filosófico del posible estatuto ontológico de la escritura psicótica.

El estatuto ontológico de la escritura en las psicosis: el problema de la sustancia desde la perspectiva de Ricœur

Luego de habernos sumergido en la terminología lacaniana, examinemos ahora frontalmente la pregunta sobre el estatuto ontológico de la escritura psicótica. «¿Es ousía o es on?», se preguntaba Lacan. ¿Es lo escrito una sustancia? ¿Se trata de un ente o podemos hablar de un ser de lo escrito?

En este punto preciso, los intereses filosóficos de Lacan en relación a este tema son convergentes —nuevamente— con los de Ricœur, y ambos autores se refieren a su vez y en múltiples oportunidades a Heidegger, especialmente a su modo de concebir el lenguaje y la temporalidad43.

Cabe también explicitar que tanto Heidegger, como Ricœur y Lacan, mantienen muchas veces, y a lo largo de toda su obra, una interlocución directa con Aristóteles. Para esbozar alguna respuesta a este enigma es necesario explorar algunos problemas en torno al campo semántico del término griego ousía tal como se presenta en la filosofía de Aristóteles, especialmente en sus Tratados de lógica44. Aquí nos detendremos especialmente en el primer libro del Órganon45.

En los Seminarios de Zollikon —así como en gran parte de su obra46— Heidegger elabora su pensamiento en torno a la pregunta aristotélica por el ser. Lo citaremos aquí in extenso:

¿En qué sentido pregunta Aristóteles por el ser? De tal forma que siempre solo se pregunta por el ente en torno a su ser. Si yo interrogo al ente así como ente, entonces no pienso al ente respecto a si por ejemplo es una silla o una mesa o un árbol, sino que atiendo al ente como ente, pongo atención respecto a su ser. Esta es la pregunta fundamental de toda metafísica […].

Si pregunto por el ser de las cosas como objetos [Gegenstand], pregunto por la objetualidad. Para los griegos no hay objetos [Gegenstand]. Objetos [G] hay solo a partir de Descartes. Los griegos designan al ente como lo presente, como lo que yace ahí, como aquello que siempre encuentro. Los griegos tenían para este tipo de ser del ente la palabra ousía. Es el sustantivo que pertenece al participio on. Ousía usualmente se traduce por sustancia. Sin embargo, ousía en griego no es de entrada un concepto filosófico, sino que simplemente significa: lo presente, exactamente en el sentido en que actualmente en alemán podemos usar el término Anwesen [finca] para una granja. Toda la interpretación escolástica de ousía como sustancia no tiene nada que ver con el pensamiento griego […].

Para los griegos lo presente es lo que yace ahí. Yacer en griego es ϰεῖσθαι [keístai]. Por ello lo que yace ahí se llama ὑποϰείμενον [upokeímenon]. Los romanos tradujeron literalmente este upokeímenon con subiectum, pero este subiectum inicialmente no tiene nada que ver con sujeto en el sentido de un «yo». Todavía en la Edad Media se usa el nombre subiectum para todo lo que yace ahí. Por el contrario un obiectum en la Edad Media es algo arrojado en contra, pero ¿en contra de quién? De mi representar, de mi repraesentatio. El objeto [Objekt] en el sentido medieval es lo meramente representado, por ejemplo una montaña de oro que no existe factualmente como, por ejemplo, este libro aquí que realmente yace frente a mí, el cual, en el medioevo, tendría que ser llamado subiectum […]. Actualmente bajo sujeto uno entiende el yo, mientras que el término objeto [Objekt] se reserva para llamar a las cosas que no son yo o a los objetos [G]. Lo objetivo en sentido medieval, es decir, lo arrojado en mi contra en mi representar y solo en él, es por el contrario, en el uso actual, lo «subjetivo», meramente representado y no real.

¿Se trata aquí solamente de un cambio en el uso del lenguaje? No. Está en juego […] una transformación radical de la posición del ser humano con respecto al ente.

Esta transformación ocurrida en la comprensión de ser, es la presuposición para que hoy existamos en un mundo científicamente técnico […].

El impulso de todo mi pensar se remonta a un enunciado de Aristóteles en el que indica que el ente se dice de múltiples maneras. Este enunciado fue propiamente el relámpago que provocó la pregunta: ¿cuál es pues la unidad de estos múltiples significados del ser? En general, ¿qué significa ser?47.

La noción de la ousía sería entonces anterior a la distinción cartesiana entre sujeto y objeto, esquema dualista del cual es necesario desembarazarse si se pretende seguir al pie de la letra los desarrollos de Lacan y de Ricœur en torno al texto y a la escritura, ya que, en este sentido, el texto es mucho más que un mero objeto [Gegenstand].

Las dos etapas sobre la ousía en el pensamiento de Ricœur

En el pensamiento de Ricœur encontramos al menos dos momentos, dos hitos significativos que balizan su reflexión sobre la ousía aristotélica. Ubicaremos el primer momento en su seminario Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles, de 195348, y el segundo en su libro La metáfora viva, de 197549.

La ousía en Platón

En la primera parte50 del curso Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles, Ricœur comienza su reflexión partiendo de un análisis de la significación del eidos en Platón.

La cuestión de la esencia en Platón nace —dice Ricœur— de una pregunta formulada en los siguientes términos: «¿Qué es X?». Por ejemplo: ¿qué es la escritura? Pero este modo del preguntar

[…] solo surge en su virulencia interrogativa para un interlocutor que ha entrado él mismo en una suerte particular de malestar, no un malestar vital, sino un malestar de conocimiento. El espíritu ya no está satisfecho con las respuestas en forma de enumeración […], el espíritu exige la subordinación a un carácter dominante, a un género soberano51.

La esencia se definirá como una función de unidad y de identidad.

La idea es una (mia = μία) y la misma (to auto = τὸ αὐτό). Tenemos una idea una en lugar de múltiples casos52.

Por eso puede haber una permanencia de la significación de nuestras palabras bajo la forma de la idea. Lo que aquí Ricœur destaca del pensamiento platónico es que

[…] se precisa una mutación, un salto del espíritu para pasar del plano de la enumeración al plano de lo «mismo», de la extensión a la comprensión. La palabra eidos=ειδος, o idea […] significa esta función. Según Taylor, el término tendría un origen geométrico y significaría el contorno de una figura. Ross muestra que Platón tomó la palabra del vocabulario popular; la palabra ya estaba sobredeterminada en ese momento: indica el contorno externo, pero también la estructura interna (Beschaffenheit53) de una figura. La palabra eidos tiene ya un sentido semi-lógico (lugar de una especie en una clasificación); es la apariencia que toma una cosa cualquiera. El sentido de la vista está en el origen de todos los sentidos de la palabra: el eidos es la forma visible (Cf. latín: forma). Para Diès se da ahí una visualización de lo inteligible y el inicio de las sublimaciones sucesivas del ver (la contemplación), una transcripción platónica de lo visible a lo inteligible. La palabra eidos es ella misma capaz de esta transcripción54.

Y agrega más adelante:

[…] desde el principio del platonismo, la Idea contiene un cierto múltiple: aunque sea unidad, se deja analizar. La condición misma de la definición supone que si la idea es una en relación con sus ejemplos, es divisible en relación con

sus caracteres (Laques, 192 b)»55.

Ahora bien, desde un principio la cuestión del ser subyace a la función de la identidad de la esencia. El verbo ser ya está ahí cuando localizamos la pregunta ¿Qué es X?. Si preguntamos nuevamente ¿qué es la escritura? y afirmamos —es decir, predicamos algo sobre algo— por ejemplo, que la escritura es el soporte de la subjetividad psicótica, nos encontramos ante uno de los dos usos del verbo ser, con el ser como cópula:

[…] el ser como existencia aparece como fundamento del ser, como cópula […]. La cuestión del ser de la esencia será enseguida como la cuestión redoblada de la esencia. La cuestión final del platonismo está ya planteada al principio, a saber en los dos empleos de la palabra «ser». Entrevemos el difícil problema: ¿cuáles son las relaciones de los dos usos del verbo «ser», como cópula y como existencia absoluta? Todo el platonismo consiste en deslizar de un verbo ser poco acentuado (y empleado en un tiempo personal) a un participio (on = ὄν), que traduce el latín ens luego al participio sustantivado (se pasa del ti on al to on) y enseguida a la ousía (que Gilson traduce como «estancia» [étance]. Parece que esta serie de equivalencias está presente desde el origen del platonismo (la ousía aparece en el Crátilo 401 c). Hay posibilidad de permutar todas las funciones de la palabra «ser», según se le ve en el Sofista 246 a (esti, on, to on, einai, ousía)56.

Ricœur destaca que en los primeros diálogos de Platón la esencia es y está en las cosas, y que inversamente las cosas tienen esencia. Se trata de «una relación dialéctica57 entre el ser y el tener. El ser de la esencia es el tener de las cosas»58.

Se sigue entonces que, si la idea es una pluralidad articulada y la cuestión del ser de la esencia está relacionada con uno de los usos del verbo «ser» que es la cópula, al pretender definir una idea o un concepto nos encontramos con el problema de las definiciones, temática central en el pensamiento socrático. P. M. Huby presenta el tema de esta manera:

Sócrates abrigaba la creencia de que el conocimiento es la clave de la virtud y de la felicidad, y de que se lo podía obtener por medio de la búsqueda de definiciones. La definición correcta de una palabra daría la explicación exacta de la esencia del objeto al que se refiere. Así, Sócrates preguntaba a sus compañeros qué es realmente la justicia, el valor o la belleza, y trataba, raramente con éxito, de llevarlos a una definición adecuada. Si podía llegar a esta, su conducta, creía Sócrates, mejoraría a la luz del conocimiento obtenido.

Sócrates no daba reglas formales para las definiciones; más bien, sometía a prueba las definiciones sugeridas de maneras diversas. Por ejemplo, no hubiera aceptado como definición de justicia una lista de acciones justas. Suponía que, si todos los miembros de la lista eran llamados «justos», debe haber algo que tengan en común, aparte del nombre, y era esto lo que había que definir. Además, no hubiera aceptado como definición una frase que contuviera, explícita o tácitamente, la palabra que se quiere definir […].

Sócrates tomaba la definición como una de las premisas de un razonamiento, a la par que llegaba a un acuerdo con su interlocutor, explícitamente a veces y tácitamente muchas otras acerca de las premisas restantes. Luego efectuaba deducciones a partir de este conjunto de premisas, y el resultado podía ser insatisfactorio porque se llegara a una contradicción o porque se llegara a una conclusión que entraba en conflicto con hechos obvios. En cualquiera de ambos casos, se infería que había algo erróneo en las premisas. Y lo erróneo debía estar en la definición misma, ya que se había llegado a un acuerdo acerca de las premisas restantes; por lo tanto, era menester rechazar la definición […].

Para indicar lo que vamos a definir debemos comenzar con una palabra, y las palabras, particularmente las palabras abstractas, por lo general son vagas y es posible aplicarlas a una serie de casos que tienen poco en común. El mismo Sócrates reconocía este hecho en la práctica. Por ejemplo, cuando dice en el Laques (192 d) que es un error denominar «valor» a la persistencia desatinada, aunque al principio esto había parecido correcto. Pero, con todo, Sócrates tenía la sensación de que mediante algún tipo de visión superior podemos llegar a discernir el significado «real» de la palabra a partir de la confusión de los usos subordinados59.

Es decir que, desde el principio,

[…] el problema de la definición está vinculado al problema del lenguaje, por el nombre […]. La función de la identidad de la esencia está inscripto en el nombre […]. El problema de la esencia es entonces idéntico al problema del lenguaje, al de la denominación60.

En el Crátilo el problema de la denominación está planteado en los términos del conflicto de la época: entre la naturaleza y la convención de la denominación. Ricœur no deja de resaltar que, para Platón, el lenguaje es equívoco, imita mal a las cosas y, por otro lado, hablar implica siempre querer decir algo a alguien, es decir, implica la intersubjetividad. Es de destacar que Platón considerara al lenguaje primordialmente como lenguaje hablado, de ahí que accedamos a diálogos y no a escritos platónicos; de hecho, se trata de conversaciones que llevan el nombre de personas que participaban en ellas.

El problema de la ousía en Platón aparece entonces en este escenario conceptual. Si el problema de la esencia es entonces idéntico al problema del lenguaje, «la filosofía platónica se sitúa de entrada en nivel donde hay varios seres, en ese sentido en que hay significaciones distintas»61. El ser aparece mezclado a todas las ideas. Hay aquí un redoblamiento de la pregunta ontológica:

[…] en un lenguaje en apariencia muy moderno, pero en realidad propiamente platónico, pasamos de la cuestión de los que ‘están siendo’ (ta onta) a la cuestión del ser (to on o ousía). El grupo de los diálogos llamados metafísicos62 deja constancia de esta cuestión63.

Parece entonces que, en relación a la lectura de Platón, cuando Ricœur se ocupa de precisar cómo se da el redoblamiento de la pregunta ontológica, que va de la cuestión de los que «están siendo» (ta onta) a la cuestión de «lo que es» (ousía), aquí ousía designa el Ser, la existencia absoluta. La interpretación Ricœuriana es que el platonismo produce un movimiento que va de una ontología de primer

grado (preguntarse qué son tal y cual seres determinados —una ontología de las determinaciones— a una ontología de segundo grado, apoyada en la noción de que el ser está mezclado a todas las ideas. Es a esta cuestión a la que hace referencia el llamado redoblamiento de la pregunta ontológica en el platonismo.

La ousía en Aristóteles

En la segunda parte del curso, Ricœur se ocupa del problema de la ousía en Aristóteles. Comienza su desarrollo rechazando de plano la «lectura popular» que establece que la ontología platónica se reduciría a una teoría de las ideas y, por otro lado, rechaza también que la ontología aristotélica se reduzca a una teoría de las forma.

Se ha visto que la reflexión sobre el lenguaje —sobre los significados idénticos que exigen un justo hablar— llevó a Platón a una ontología de primer grado que hemos caracterizado mediante la expresión: las Ideas como seres, como entidades que están siendo, estando ónta (ὄντα). Pero esta ontología de primer grado se desdobla en la pregunta: ¿qué es el ser de las Ideas si las Ideas son? Y hemos visto al ser tornarse problemático con el Parménides y dialéctico con el Sofista; en la vecindad de su contrario, la Idea del «Otro». Ahí está lo que nos aleja del ingenuo esencialismo de los Amigos de las Formas64.

Al rechazar que el platonismo pueda reducirse al realismo ingenuo que el mismo Platón describe y pinta en el Sofista bajo los rasgos de los Amigos de las Formas —lectura que implicaría reducir el platonismo a una filosofía de las esencias—, Ricœur rechaza al mismo tiempo que Aristóteles sea simplemente su contrario, es decir, que Aristóteles fuera un simple Amigo de la Tierra. En sus términos:

[…] la oposición se reduciría a la de una filosofía de las «esencias» y de una filosofía de las «sustancias», dando por supuesto, además, que el centro de

gravedad de la filosofía aristotélica de las sustancias es la teoría de la sustancia sensible y móvil. Pero la sustancia aristotélica se llama ousía —palabra derivada del participio sustantivado τό ὄν (tó on.), el ser; es pues su índice ontológico, si así puede decirse, lo que es ahí de inmediato designado; además, lo que hace la «estancia» (l´étance) de ese «estante» (étant) (para traducir en forma inmediata el griego), es su forma, su eidos; esa misma palabra que desgraciadamente traducimos por Idea en Platón y por Forma en Aristóteles65.

Se pueden situar rápidamente las graves y variadas consecuencias conceptuales que pueden tener las distintas elecciones a la hora de traducir estos vocablos griegos. Al examinar el pensamiento aristotélico Ricœur señala que cuando traducimos ousía como sustancia, esta decisión terminológica

[…] tiene el grave defecto de no guardar la raíz «ser»;66 esta traducción resulta más bien un comentario justo: en efecto la sustancia está siempre implícitamente planteada […] como aquello que subsiste en el cambio […]. La sustancia del cambio es la posibilidad misma de la Física I-2, I 8. II 1. La oposición sustancia-accidente es pues el primer desacuerdo de la ontología aristotélica: lo que «sucede», el acontecimiento no es en cuanto tal del ser: que un acontecimiento sea, eso solo se dice por referencia a aquello a lo cual el acontecimiento adviene; la hierba es verde; lo verde no es en primera instancia, pero la hierba es; si digo que lo verde es, quiero decir que la hierba es verde. Tal es el lazo entre ser y sustancia67.

Ricœur observa inmediatamente que la lista de las Categorías68 aristotélicas, a saber: cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, situación, condición, acción y pasión, presuponen —todas ellas— a la categoría primera, que sería justamente la sustancia.

La categoría está tomada del lenguaje mismo y, si cabe decirlo así, en las maneras de hablar el ser en la cultura común […]. «Es pues de la sustancia de donde el filósofo deberá aprehender los principios y las causas» […]. Aristóteles

ha querido llevar al extremo esta primacía de la sustancia y subordinarle estrictamente los principios de la lógica o axiomas subordinando todos los axiomas al principio de identidad e interpretando ontológicamente ese principio69.

En este sentido, la ousía implica que un ser es lo que es:

[…] he ahí el fundamento ontológico del principio de identidad. El principio de identidad es así la expresión lógica del principio de la sustancia […]. La función instrumental de la lógica está dibujada en la situación del principio de identidad […]. Es la realidad la que por su igualdad a sí misma funda la posibilidad de mantener la referencia estable del sujeto mismo mientras dura y tiene lugar mi afirmación. La definición de la sustancia como permanencia del ser y como soporte del cambio es así la raíz del principio de identidad70.

Veremos en las conclusiones de este apartado las posibles aplicaciones de estas afirmaciones a las funciones de la escritura en las psicosis.

En relación a la Metafísica, Ricœur cita la siguiente frase de Aristóteles: «se podría uno preguntar si la filosofía primera es universal» […]:

Respuesta: «si existe una sustancia inmóvil, la ciencia de esta sustancia debe ser anterior y debe ser la filosofía primera y es universal de esta manera porque primera» […]. Esta respuesta de Aristóteles es la clave de su Metafísica […]. Se puede comprender esta respuesta de Aristóteles con ayuda de la solución que él propuso para una dificultad semejante: la dificultad de pasar del ser en tanto que ser a la serie de las acepciones del ser: sustancia, calidad, cantidad, lugar, tiempo, etc.; Aristóteles, en esta ocasión, se abre paso entre dos posiciones insostenibles, una consistiría en hacer del ser un género que «iría a la cabeza» de las categorías como sus especies, la otra que dejaría a las acepciones del ser en estado disperso; el principio de la solución está en unidad ‘analógica’ y no ‘genérica’: la primera acepción de la palabra ser —la ousía— es la primera de

una serie en la cual todos los otros términos se refieren a ese sentido primero [cursivas añadidas]. Si ahora aplicamos a la ousía el mismo género de razonamiento, diremos que hay una sustancia o un grupo de sustancias que realizan a título eminente la naturaleza de la sustancia y que son el término de referencia [cursivas añadidas] para toda la serie de sustancias que vienen después de ella […]. Tricot traduce: «El ser primero no es otro que el ser en tanto que ser, porque es en el ser primero, desprendido de toda potencialidad, forma pura, donde se realiza la verdadera sustancialidad cuyo estudio constituye la Metafísica. Lo que es supremamente ser es el primer ejemplo de lo que es ser en general71.

Destaquemos que aquí la interpretación de Ricœur es que la ousía es sentido primero, es referencia. Parece que el genio propio de Aristóteles no está en el pensamiento clasificatorio por géneros y especies diferenciales, sino en la explicación.

Clasificar no es nunca más que situar en un contexto que permite encontrar y reconocer. Explicar equivale a analizar el objeto mismo haciéndolo conocer mediante sus elementos72.

La filosofía de Aristóteles es —según Ricœur— una filosofía de las quididades, de las formas:

Es por esta razón que entre Dios y los seres, Aristóteles no buscó una posición de existencia; sino de similitud de la forma; por ello también su filosofía descansa sobre la causalidad final y no sobre la eficiencia productiva […]. La ousía aristotélica es «lo que es», se trata desde luego de un sujeto de pleno derecho en relación con lo que le sucede, por ejemplo un hombre o un caballo particular, dice él en el V capítulo de las Categorías; es incluso una energía, un foco de acción. Pero los comentaristas recientes (Ross, Tricot, Owens, Gilson) coinciden en decir que Aristóteles se quedó a medio camino entre lo universal y lo concreto y que su noción de ousía sufre de una ambigüedad irreductible, que

se traduce en las dificultades de traducción: ousía es sustancia y esencia (Ravaisson traduce esencia, Tricot traduce sustancia, Owens traduce entity [entidad]. Es él el que a mi parecer respeta la indiferenciación de la esencia y de la existencia en la ousía) […]. Finalmente Aristóteles ignora la distinción real de la esencia y de la existencia, eso es lo que hay que suponer para comprender su ousía, su «estancia» […]. Es pues en virtud de un único y mismo principio que un ser es y que es causa (ya hemos citado ese texto extraordinario de Aristóteles: «así pues, en todas las producciones, como en todos los silogismos, el principio es la esencia (ousía); pues es a partir de la quididad como se hacen los silogismos, y es a partir de ahí como se hacen las generaciones […]. [«De suerte que, como en los silogismos, la sustancia es el principio de todas las cosas (pues los silogismos proceden de la quididad), y aquí, las generaciones» (García Yebra, p. 360)]73.

Hacia el final del Curso, Ricœur concluye:

De la causa al ser, del ser a la ousía, y a la ousía primera que es la ousía separada, tal es la vía aristotélica. ¿Qué produce la unidad de este proceso? La tesis fundamental de que el ser no es un «género» que se divide en especies, sino la unidad analógica de una serie de acepciones que se regulan sobre una significación primera tomada como referencia; los sentidos de la palabra no son equívocos, sino equívoco pros hèn (en relación con un sentido de base). He ahí el vínculo metodológico de toda la Metafísica. En efecto, si la ousía es el sentido del ser en tanto que ser, a su vez el sentido de la ousía se ordena según una vía ordenada de ejemplos cuyo primer ejemplo es la sustancia separada.

Todo es poderosamente coherente: todo lo que Werner Jaeger ha establecido es que el sentido del conjunto apareció al último y culmina en estas palabras del final de E 1: «si no hubiese otras sustancias que aquellas que están constituidas por la materia, la física sería la ciencia primera. Pero si existe una sustancia inmóvil, la ciencia de esta sustancia debe ser anterior y debe ser la filosofía primera: y ella es universal de esta manera porque primera; y a ella le tocará considerar al Ser en tanto que ser, es decir a la vez su esencia y los atributos que le pertenecen en tanto que ser.

Solo que este proyecto resulta de algún modo algo embrollado. Primero, Aristóteles fue llevado a discernir para la palabra ser no una serie de sentidos, sino cuatro series:

1] la serie que constituye el ser en las categorías (sustancia, calidad, cantidad, lugar, tiempo, y todos los otros modos de significación análogos del ser);

2] el ser como accidente;

3] el Ser en el sentido de verdadero;

4] el Ser como acto y como potencia.

Una dilucidación de los sentidos del ser se desarrolla de manera en cierto modo arborescente alrededor del eje on-ousía-ousía proté (W. Jaeger habla así de una «fenomenología del ser» desarrollada a partir de esta convicción de que el ser no es un género, sino un haz de significaciones emparentadas [cursivas añadidas]); esta fenomenología del ser representa el último estado del pensamiento de Aristóteles sobre el ser […]. Por su parte, la palabra ousía es también un foco de proliferación de sentidos; es el primero de una serie ordenada de ejemplos, pero de diversas maneras: es el sustrato de los accidentes […], es la materia, es la forma, es el compuesto concreto; por analogía, es el accidente que funciona como sustrato. Es incluso lo universal como sustancia segunda. Sobre todo, la ousía es «primera» en un doble sentido, primero como forma tomada sin su materia […] y, en fin, la forma despojada por sí de toda materia […], la cual a su vez designa al Dios pensante de Λ 7, a los motores inmóviles de Λ 8, y al intelecto agente, «separado» del cuerpo, del De Anima III 4 […]. También la unidad de los seres en el ser queda como algo precario, más todavía de lo que es la unidad de las acepciones del ser en la serie de categorías. Toda la ontología de Aristóteles descansa en estas dos «transiciones»; del ser en cuanto ser a la sustancia, de la sustancia perfecta a las sustancias segundas; esas dos transiciones designan los dos momentos en que todo, en el aristotelismo, se gana o se pierde74.

Nos queda explorar, por último, el modo en que Ricœur aborda esta temática en lo que llamamos el segundo momento en su reflexión sobre el problema de la ousía que ubicamos en su libro La metáfora viva de 1975. En el estudio VIII de dicho ensayo, titulado «Metáfora y discurso filosófico», Ricœur vuelve al problema de la ousía aristotélica desde dos perspectivas que se presentan articuladas: la perspectiva hermenéutica —situando el problema ontológico del ser-como propio de toda metáfora— y la perspectiva semántica —apoyándose en la lingüística de Benveniste para fundamentar que las categorías del pensamiento de Aristóteles no son otra cosa que categorías de lengua—.

Toda la trama argumentativa de este libro permite fundamentar epistemológicamente los postulados que establecen que es posible abordar el problema del ser abordando el problema del lenguaje, del cual la escritura es una dimensión o un nivel de análisis dentro de ese problema. Si podemos decir de alguien que «es» psicótico a partir de sus escritos, ¿podemos acaso escapar del problema ontológico que la escritura psicótica implica?

Para este nuevo abordaje de esta temática, será necesario partir de la máxima desviación entre filosofía y poética, precisamente

La que creó Aristóteles en el Tratado de las Categorías y en la Metafísica (libros III, V, VI y XI) […]. Este tratado [el Tratado de las Categorías] solo plantea la cuestión de la concatenación de las significaciones del ser porque la Metafísica plantea una cuestión que rompe tanto con el discurso poético como con el ordinario. La cuestión es esta: ¿qué es el ser? El fuera de juego de esta pregunta respecto a todos los juegos de lenguaje75 es total. Por eso, cuando el filósofo choca con la paradoja de que «el ser se dice de varias formas», y cuando, para arrancar a la diseminación de las significaciones múltiples del ser, establece entre ellas una relación de referencia a un término primero que no es ni la univocidad de un género ni la equivocidad de puro azar de una simple palabra, la plurivocidad que lleva así al discurso filosófico es de un orden distinto del sentido múltiple producido por la enunciación metafórica. Es una plurivocidad del mismo orden que la pregunta misma que ha abierto el campo especulativo. El término primero —ousía— coloca a todos los demás términos en el espacio de sentido delimitado por la pregunta: ¿qué es el ser? […]. Lo importante es que sea identificada, entre las significaciones múltiples del ser, una filiación que, sin proceder de la división de un género en especies, constituya sin embargo un

orden. Este orden es un orden de categorías, en la medida en que él es la condición de posibilidad de la extensión ordenada del campo de la atribución. La polisemia regulada del ser ordena la polisemia desordenada de la función predicativa76.

Según Aristóteles, la filosofía no debe ni metaforizar ni poetizar, pero Ricœur se pregunta si es posible no metaforizar aun pretendiendo hacer filosofía. Sucede que para Ricœur el enfoque especulativo —filosófico— no es tan distinto del enfoque semántico —poético— en cuanto a la metaforización necesaria para hablar de algo. Para cimentar este punto Ricœur recurre al ensayo denominado Categorías de pensamiento y categorías de lengua de Benveniste77. Allí se propone que las supuestas categorías de pensamiento no son más que categorías de lengua disfrazadas. La forma lingüística es no solamente la condición de transmisibilidad del pensamiento sino —y sobre todo— la condición de posibilidad de realización del pensamiento. Benveniste postula que lo que Aristóteles encontró no son categorías de pensamiento resultantes de un razonamiento absoluto sino que lo que encontró fueron simplemente «algunas de las categorías fundamentales de la lengua en que piensa»78. Es decir que para Benveniste

[…] el cuadro completo de las categorías de pensamiento no es más que la «transposición de las categorías de lengua» […], la «proyección conceptual de un estado lingüístico dado […]79.

La noción de «ser» que todo lo envuelve no es más que un reflejo de la riqueza de empleo del verbo ser.

Todo lo que se quiere mostrar aquí es que la estructura lingüística del griego predisponía la noción de ‘ser’ a una vocación filosófica80.

El problema sería entonces comprender según qué principio el pensamiento filosófico, al aplicarse al ser gramatical, produce la serie de significaciones del término ser. Es de destacar cómo la pregunta «¿cuáles son las relaciones de los dos usos del verbo 'ser', como cópula y como existencia absoluta?» es reelaborada en este contexto como ser-en y ser-dicho de:

[…] en efecto, la distinción decisiva, introducida en el párrafo 2 del Tratado, es la que opone y combina dos sentidos de la cópula 'es': ser-dicho de… (así, hombre, sustancia segunda, se dice de Sócrates, sustancia primera) y ser-en… (por ejemplo, músico, accidente de la sustancia Sócrates). Esta [es la] distinción clave, a partir de la cual se organiza todo el Tratado de las Categorías81.

Y agrega más adelante:

[…] acabamos de decir que los dos sentidos de la cópula creados por la relación ser-dicho y ser-en se oponen y se combinan. En efecto, componiendo estos dos rasgos en una tabla de presencia y de ausencia, se pueden deducir cuatro clases de sustantivos: dos concretos (Sócrates, hombre) y dos abstractos (tal blanco, la ciencia). La morfología aristotélica se edifica así sobre el cruce de dos oposiciones fundamentales: la oposición entre lo particular y lo general, que da lugar a la predicación propiamente dicha (ser dicho de…) y la oposición entre lo concreto y lo abstracto (que origina una predicación en sentido amplio); la primera, entendida en un sentido realista, consagra la oscuridad irreductible de la cópula, vinculada a la materialidad de las sustancias individuales (con excepción de los seres separados); la segunda, entendida en un sentido conceptualista, hace las veces de la supuesta participación de las ideas platónicas, denunciada por Aristóteles como simplemente metafórica. Lo abstracto está en potencia en lo concreto; también esta inherencia se relaciona con el fondo de oscuridad de las sustancias individuales […].

Por tanto, se impone una correlación entre la distinción del Tratado de las Categorías, que se mantiene en el plano de la morfología y la predicación, y los grandes textos de la Metafísica II, sobre la relación de todas las categorías con un primer término, que los medievales han leído en el marco de la analogía del

ser. Esta correlación se expone en Metafísica VI —el tratado por excelencia de la sustancia— que vincula expresamente las configuraciones de la predicación —por tanto, las categorías— a las posibilidades de equivocación de la primera categoría, la ousía82.

Finalmente, Ricœur sostiene —siguiendo a V. Décarie y a P. Aubenque— que la ousía en Aristóteles tiene una doble función que opera tanto en un eje semántico como en un eje ontológico. Otro modo de pensar la articulación entre el «ser» y el «ser-dicho». Más precisamente, Ricœur afirma que «queda por pensar la tarea misma que se propuso Aristóteles: considerar juntas la unidad horizontal de las significaciones del ser y la unidad vertical de los seres»83. La ousía tiene, en este sentido, una función unitiva84, es el punto de entrecruzamiento de estas dos problemáticas.

Conclusiones: el texto como ousía y su estatuto ontológico en tanto ser-como

I

Retomando entonces la pregunta formulada por Lacan al inicio de este Anexo sobre el estatuto ontológico de la escritura, y aplicada por nosotros al intento de responder por dicho estatuto cuando se trata de una subjetividad psicótica, intentaremos ahora esbozar una tentativa de respuesta a este interrogante, o al menos dejar planteados algunos lineamientos esenciales para que futuras investigaciones alcancen la misma.

Si utilizamos las tres definiciones de escritura postuladas por Lacan, y luego las pensamos en forma entrelazada con las investigaciones de Ricœur sobre la ousía en Platón y Aristóteles, podemos afirmar que el texto psicótico puede efectivamente operar como un modo de ser, de ser-dicho fijado por la escritura, cuando logra hacer funcionar al mismo tiempo las tres definiciones propuestas por Lacan, es decir, cuando dicho trabajo, que es efectivamente una precipitación del significante (3), permite mantener anudados a los tres registros y otorga además una suerte de anclaje referencial, encarnando las funciones referenciales del objeto a (2), abolidas muchas veces por el proceso psicótico; pero que al mismo tiempo funciona como matema del caso (1), es decir, que ubica en el escrito mismo la lógica esencial de dicho sujeto, tal como lo podríamos afirmar del texto de Schreber.

Cierto es que si pretendemos estudiar lo que los sujetos psicóticos escriben —y si pretendemos además ubicar las funciones que la escritura tiene para estos sujetos—, la noción de texto de Ricœur, definida como: un discurso fijado por la escritura; que inscribe directamente en la letra lo que quiere decir el discurso; que tiene cierto efecto liberador en relación al habla; que conmociona la función referencial del habla —donde la tarea de la lectura como interpretación será

precisamente efectuar la referencia y producir que las palabras dejen de desaparecer ante las cosas y permitir que las palabras escritas devengan palabras por sí mismas—; se nos aparece como la perspectiva más pertinente, ya que incluye el concepto de escritura de Lacan entendido como «cierta precipitación del significante», pero no lo reduce exclusivamente a ello.

Esto tiene la ventaja teórica de permitir explorar si acaso la escritura en las psicosis —cuando tiene efectos de estabilización— no podría caracterizarse como un hacer funcionar en simultáneo las tres acepciones de escritura recién comentadas, si por ello entendemos la posibilidad de existir en el espacio abierto por los textos y, a través del acto de escribir (en tanto precipitación del significante), alcanzar la inscripción de un goce Inconsciente, logrando instalar al texto como un sustituto del objeto a, en el sentido específico de su función referencial.

Esto implicaría a su vez trazar una escritura de otro orden, una escritura-inscripción psíquica del goce que, en ausencia de lo inconsciente como aquello que en las neurosis cifra el goce —permitiendo ser luego descifrado por la intervención analítica—, permite en el texto —vía la escritura—, suplir esta función, es decir suplir la función de lo Inconsciente en el texto mismo.

Para algunos autores, no habría inconsciente en las psicosis —o este aparece aparentemente a «cielo abierto», con lo cual debemos cuestionarnos sobre las funciones del Yo (Ichbesetzungen)—, y esto lleva a muchos sujetos psicóticos a buscar en la escritura algo que se homologue a las funciones de cifrado del goce —es decir otra de las funciones del objeto a—.

Casualmente, las psicosis suelen perturbar la posibilidad de tomar la palabra en primera persona diciendo Yo desde un soporte simbólico y no meramente imaginario, aquello que Lacan destacó tan excelentemente al llamar la atención sobre la función de los shifters en la enunciación psicótica; se trata de un fenómeno que trastoca la posibilidad de instituir un sujeto que advenga entre los significantes de una cadena cualquiera; tanto es así que Lacan indicó buscar el efecto de la forclusión del Nombre-del-Padre tras los rastros de una deixis imposible que se presenta como cadena rota, produciendo que algunos significantes se manifiesten en lo real —léase aquí «deteniendo el deslizamiento de la significación»—, produciendo una inequívoca alteración de la economía de la significación en el discurso que Lacan denominó «autorreferencia».

Se entiende por autorreferencia una suerte de pliegue sobre sí, de detención de la remisión de la significación, que Lacan denominó también «neologismo». Lo que define al neologismo es exactamente eso: que se trata de una significación que remite fundamentalmente a sí misma —a la significación en cuanto tal—, produciendo un peso y una inercia en el discurso que hace que las palabras pesen, que caigan como una «plomada en la red del discurso del sujeto»85.

En relación a una paciente psicótica que Lacan estudia en una presentación de enfermos, ubica cómo la designación del sujeto hablante —el decir «yo» [je]— queda en suspenso cuando ella habla y así demuestra que en la psicosis paranoica la cadena significante se interrumpe en el lugar exacto donde debería aparecer la función del shifter, y los pronombres personales son para Lacan su ejemplo eminente86.

La radicalización de estas consideraciones lo llevará a Lacan a sostener que el psicótico es el paradigma de un ser habitado por el lenguaje, parasitado por el lenguaje como todo hablante-ser (parlêtre), pero sin los recursos del neurótico —más específicamente, el fantasma [($ ◊ a)]— para velar dicha intrusión, dicho parasitismo del lenguaje.

En este sentido, los psicóticos en general vendrían a ser los máximos exponentes de la afirmación heideggeriana según la cual «el lenguaje es la casa del ser», y de cómo es el lenguaje el que rige nuestro Dasein87, tesis que Lacan también tomó, pero no solamente de Heidegger, sino desde la práctica clínica de la mano de su maestro en psiquiatría G. G. de Clérambault en relación al fenómeno clínico denominado automatismo mental. Tal es así que en el seminario 24 Lacan afirma que el automatismo mental es normal —siguiendo irónica y provocativamente estas consideraciones—.

II

¿Será entonces que el texto le permite al psicótico instituirse como agente del discurso sin tener que apelar a los shifters, evitando la posibilidad de que se le pregunte: ¿Quién habla?.

Aquí la fijación por la escritura podría prestar grandes ventajas; recordemos que el surgimiento de la teoría ricœuriana del texto parte de la lingüística oracional que, siguiendo a Benveniste, toma como la unidad básica del discurso a la oración. Del lado de la lingüística de Saussure, a la lengua no se le puede preguntar «¿Quién habla?», porque la lengua no tiene sujeto, tal como lo hemos demostrado en «Los principios del "análisis estructural" según Saussure» y en «Estructuralismo y hermenéutica». Esto permitiría reconsiderar tanto la noción lacaniana de que el psicótico es parasitado abiertamente por el lenguaje (si bien en la terminología lacaniana sería más preciso decir por lalangue, el «enjambre de significantes-uno»88, como la posible función básica del texto para el psicótico.

La escritura permite así un distanciamiento aún mayor que el habla respecto de la función primordial del lenguaje (esta característica inherente al lenguaje que es la de separar los signos de las cosas). Así, el discurso escrito

[…] se crea un público que se extiende virtualmente a cualquiera que sepa leer. La escritura encuentra aquí su mayor efecto: la liberación de la cosa escrita respecto de la condición dialogal del discurso […]. Esta autonomía del texto tiene una primera consecuencia hermenéutica importante: el distanciamiento no es el producto de la metodología y, en este sentido, algo agregado o parasitario; es constitutivo del fenómeno del texto como escritura89.

La forclusión del Nombre-del-padre90 llevaría, de forma espontánea, a escribir más que a hablar, ya que, entre otras ventajas, permite eludir el acto de tener que ocupar el lugar del agente del discurso y así sostenerlo, pero sin asumir la posición de sujeto de la enunciación, aquello que los shifters y su función nos mostraban como lugar problemático para el sujeto de la psicosis.

El modo en que Ricœur concibe al autor de un texto es especialmente pertinente para pensar este segmento de nuestro problema:

[…] creemos saber lo que es el autor de un texto, porque se deriva la idea de la de hablante; el sujeto del habla, dice Benveniste, es el que se designa a sí mismo

diciendo «yo». Cuando el texto toma el lugar de la palabra, ya no hay locutor propiamente hablando, al menos en el sentido de una autodesignación inmediata y directa del que habla en la instancia de discurso. Esta proximidad del sujeto hablante con su propia palabra es sustituida por una relación compleja del autor con el texto que permite decir que el autor es instituido por el texto, que él mismo se sostiene en el espacio de significado trazado e inscripto por la escritura. El texto es el lugar mismo donde el autor adviene91.

¿Qué sucede si retenemos la noción Ricœuriana de que el texto tiene referencia; esta será precisamente la tarea de la lectura como interpretación: efectuar la referencia92, pero le agregamos que para muchos psicóticos lo que cumple una función de estabilización es el acto de lectura de sus propios escritos permitiendo la apropiación de algunos elementos expulsados de lo simbólico por la forclusión del Nombre-del-Padre? Aquí las letras son desechos, pero también huellas que pueden leerse, permitiéndole al sujeto reorganizar su registro simbólico. No es más que una hipótesis.

Retomemos ahora en este contexto la problemática de la función referencial del texto para explorarla en el campo de las psicosis. Hablábamos más arriba de cómo la autorreferencia permitía distinguir la rúbrica del delirio, y dijimos que se trata de un fenómeno discursivo asequible en el campo de la significación. Lo que Lacan utiliza como soporte conceptual para teorizar el signo patognomónico del delirio, ¿no es precisamente una perspectiva referencial?

La autorreferencia exhibe la peculiaridad estructural con la cual debe lidiar el psicótico: queda dificultada la función característica e inherente del lenguaje que consiste en separar los signos de las cosas, y esto permite esclarecer por qué el psicótico padece la significación en sí misma, la significación en cuanto tal, correlato que da cuenta de que el significante se le presenta en el registro real, rompiendo las cadenas simbólicas. Del lado de la esquizofrenia, podríamos ubicar algo que Freud pesquisó con claridad: cómo al esquizofrénico las palabras se le vuelven cosas93.

Si entendemos la forclusión del Nombre-del-Padre como un mecanismo que, entre otras cosas, coagula la significación y menoscaba la posibilidad de que el sujeto pueda representarse entre los significantes —y en este sentido se ve imposibilitado de existir en lo simbólico—, la escritura puede liberar y expandir

el encorsetamiento significante padecido por los sujetos psicóticos al permitirles instituirse en el texto, es decir, advenir en tanto sujeto —existir— en el texto mismo. Aquí la lectura lacaniana de las funciones de la escritura en Joyce, por ejemplo, habría sido absolutamente convergente con la que se podría realizar desde la noción Ricœuriana del texto.

Habría que agregar que si estas hipótesis son sustentables, la obra misma puede advenir al lugar del Nombre-del-Padre —cumpliendo sus funciones—, en el sentido de que este concepto funciona en la subjetividad como el lugar del referente en la semántica de Frege94; pero vamos a contradecir abiertamente a Frege, o más bien a ubicar cómo un psicótico que logra estabilizarse escribiendo lo hace subvirtiendo las fórmulas fregeanas.

Frege sostuvo que «para la poesía basta con el sentido, con el pensamiento sin referencia, sin valor veritativo»95. Quizás algunos psicóticos logran —en el texto— que su poesía sea elevada al lugar del referente, y logran otorgarle un valor de verdad ontológico al ser los textos mismos los que lo instituyen como sujeto.

Aquí, dicho referente no se trata de un objeto de la realidad fáctica, salvo que consideremos al texto mismo como objeto, o a la escritura misma —al acto de escribir— como objeto, y siempre y cuando se aclare el viraje paradigmático: no podría sostenerse este aserto en un marco epistemológico positivista como el fregeano. Queda abierta la pregunta de si se lo puede hacer desde uno hermenéutico-textual, o desde uno psicoanalítico con un injerto metodológico proveniente de la hermenéutica textual.

Por último, quisiéramos destacar algunas afinidades conceptuales relevantes entre ambos autores, fundamentales para la solicitada coherencia epistemológica. Haciendo una lectura fragmentaria y transversal de algunas obras de Ricœur y otras de Lacan, podemos arribar a la conclusión de que ambos autores han concebido una subjetividad no sustancial.

En Lacan, se trata de pensar un sujeto que adviene como efecto de significación entre los significantes, siendo indisociables su concepción del sujeto y su concepción del significante, abriendo la investigación a la topología que trata de pensar la subjetividad a partir de una estricta metodología que se mantiene en el campo del lenguaje y de lo dicho. De ahí la necesidad de seguir explorando cómo otorgarle validez a muchos conceptos esgrimidos en el campo de la

escritura y que conciernen a una lógica subjetiva psicótica.

En Ricœur, la noción de la actividad estructurante, visible por ejemplo en la operación de construcción de la trama, ataca el prejuicio de un dentro y un fuera del texto, lo mismo que el concepto de «fusión de horizontes» y la noción de texto per se. Por otra parte,

[…] su concepción de la interpretación permite una defensa adecuada de una nueva noción de subjetividad no sustancial, al incorporar para su tematización la transformación posible que alcanza para su autocomprensión un sujeto despojado ya de toda pretensión de dominio del sentido. La interpretación […] no es el acto de un sujeto que en dominio de su propio ser en el mundo proyecta el a priori de su autocomprensión en el texto y lo lee en el texto, sino el proceso por el cual la revelación de nuevos modos de ser da al sujeto una nueva capacidad para conocerse a sí mismo96 .

III

Quizás estemos ahora en condiciones de ensayar una articulación en relación a si la escritura es ousía o si es on, tal como se lo preguntaba Lacan. Nos interesa destacar aquí el papel de la ousía siguiendo la interpretación de Ricœur, que establece que la ousía es ante todo sentido primero y referencia. Ricœur ha igualmente destacado, lo mismo que otros comentadores de Aristóteles, que el problema de la esencia es entonces idéntico al problema del lenguaje, al de la denominación97.

Por su parte, García-Baró ha resaltado que «ousía es el sustantivo del verbo ser, que da en español el ser», afirmando luego: «estoy convencido de que no hay mejor modo de traducir esta palabra que justamente así, y no como ‘esencia’, ‘entidad’, ‘sustancia’, según se hace habitualmente»98. Esta perspectiva de análisis lo lleva a concluir que el tema principal del Organon es la filosofía elemental del lenguaje, y no las Categorías, coincidiendo así con la lectura de Benveniste —las categorías del pensamiento de Aristóteles no son otra cosa que

categorías de lengua—, y dejando así el camino abierto a abordar la obra de Aristóteles desde una perspectiva semántica.

Si bien Ricœur ha destacado la ambigüedad del término aristotélico, coincidiendo con comentaristas modernos como Ross, Tricot, Owen y Gilson, parece haberse inclinado primordialmente a interpretarlo, como decíamos, en tanto sentido primero o referencia primordial de un haz de significaciones —como dice W. Jaeger aludiendo a una «fenomenología del ser» desarrollada a partir de esta convicción de que el ser no es un género, sino un haz de significaciones emparentadas—. Citemos a Ricœur nuevamente:

[…] la primera acepción de la palabra ser —la ousía— es la primera de una serie en la cual todos los otros términos se refieren a ese sentido primero [cursivas añadidas]. Si ahora aplicamos a la ousía el mismo género de razonamiento, diremos que hay una sustancia o un grupo de sustancias que realizan a título eminente la naturaleza de la sustancia y que son el término de referencia [cursivas añadidas] para toda la serie de sustancias que vienen después de ella99.

A esta serie de argumentos habría que agregarle este otro: para Ricœur hay un problema ontológico propio de toda metáfora, y su concepción del lenguaje como hermeneia extiende e irradia este problema a todo el lenguaje, abarcando por ende la dimensión textual: se trata del ser-como, temática ampliamente trabajada en La metáfora viva y que articula la perspectiva semántica —apoyándose en la lingüística de Benveniste— con la perspectiva ontológica, quizás es por eso es que su itinerario de pensamiento coincidía con V. Décarie y P. Aubenque, quienes afirmaban que la ousía en Aristóteles tiene una doble función que opera tanto en un eje semántico como en un eje ontológico.

Este recorrido fue el que nos llevó a afirmar que Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles permite fundamentar epistemológicamente los postulados que establecen que es posible abordar el problema del ser abordando el problema del lenguaje, del cual la escritura es una dimensión o un nivel de análisis dentro de ese problema, ya que Ricœur concibe al texto como un discurso fijado por la escritura.

Si el pensamiento de Aristóteles va efectivamente, como dice Ricœur, «de la

causa al ser, del ser a la ousía, y a la ousía primera que es la ousía separada» y la unidad de este proceso es la unidad analógica de una serie de acepciones que se regulan sobre una significación primera tomada como referencia (rechazando la noción de que el ser sería un género que se divide en especies, el texto psicótico puede efectivamente operar como ousía —no como on— cuando cumple con las funciones que despejamos unas líneas más arriba, esto es, cuando opera como objeto a, como anclaje referencial. ¿Acaso podríamos concebir al objeto a de Lacan como un concepto homólogo a la ousía aristotélica así interpretada, esto es, con la capacidad de articular el eje semántico con el eje ontológico, o como significación primera tomada como referencia? Quizás esta vía podría ser considerada, al menos si pretendemos enfrentar la dimensión ontológica de la escritura en las psicosis, cuando ella opera en el sentido de la estabilización y el anudamiento, es decir cuando ella opera en tanto texto.

Epílogo

Giuseppe Martini

Retorno a Schreber: una perspectiva complementaria

I

Será el futuro el que decida si mi teoría contiene más delirio del que me gustaría, o si el delirio de Schreber contiene más verdades de las que otros hoy están dispuestos a creer[1].

Con estas palabras, muy citadas en la literatura psicoanalítica, concluye el ensayo de Freud (penúltimo párrafo). Su carácter sibilino se aclara a la luz de las líneas anteriores en las que Freud había reconocido una «impresionante concordancia» entre el delirio de Schreber y la teoría psicoanalítica, invocando el testimonio de un amigo para demostrar que su concepción de la paranoia había sido elaborada antes de la lectura de la autobiografía del ilustre personaje. De hecho, Freud atribuye al Presidente del Tribunal de Apelaciones «una especie de percepción endopsíquica de los procesos cuya existencia he supuesto para comprender la paranoia»[2]. Por lo tanto, el delirio contiene no solo núcleos de verdad histórica, como él mismo había reconocido, ni solamente núcleos de verdad ontológica, como el pensamiento antiguo ha puesto de relieve tan a menudo al vincular la locura y lo sagrado, sino también núcleos de verdad psicoanalítica. Schreber —ya Freud parece reconocerlo, pero yo quisiera apoyarlo abiertamente— sería por tanto un importante teórico del psicoanálisis de las psicosis, sin duda el que más ha profundizado en ello, aunque su capacidad interpretativa y narrativa no ha mitigado la desbordante riqueza de su delirio[3]. Las intuiciones de Schreber se acercan más a la verdad psicoanalítica porque estos pacientes poseen «la peculiaridad de traslucir, aunque sea de forma desfigurada, justamente aquello que los otros neuróticos esconden como secreto». De hecho, «a los paranoicos no se los puede compeler a que venzan sus resistencias interiores, y dicen solo lo que quieren decir»[4]. Esto es lo que Iglesias Colillas define como «la primera premisa metodológica» de la que

Freud se vale en el ensayo. Es de hecho desde aquí que el padre del psicoanálisis comienza a justificar sus «observaciones psicoanalíticas», y desde aquí también se mueve nuestro autor: «en la paranoia no hay, entonces, un ‘más allá del texto’», dice. Partiendo de esta premisa, Iglesias Colillas articula su reflexión, docta y refinada, que tiene por objetivo releer el recorrido hecho por Freud al escribir el ensayo a la luz de la hermenéutica del texto de Paul Ricœur, no sin atreverse a utilizar las aportaciones teóricas de Jacques Lacan, que también era un enemigo sarcástico y políticamente incorrecto del filósofo.

La reflexión de Iglesias Colillas es rigurosa y desarrolla de manera coherente una serie de puntos de indudable importancia: el sentido y la metodología de la interpretación psicoanalítica en relación con un texto escrito, el problema de la validación de la interpretación en ausencia de las asociaciones libres en las que suele basarse la clínica, la definición de «hecho» en el psicoanálisis, etc., hasta tocar, en el Anexo, el problema del estatuto ontológico de la escritura psicótica (en el que surgen las «afinidades conceptuales» entre Ricœur y Lacan antes mencionadas). Su discurso se apoya en algunas ideas originales y bien argumentadas: la hipótesis de que el principio de realidad se refiere en la obra freudiana no a una realidad material, sino a una realidad psíquica, la centralidad en Freud de una concepción del delirio como «cumplimiento imaginario de deseos», la analogía (metodológica y funcional, es decir, libidinal) entre el delirio, el sueño y las fantasías —y especialmente entre el trabajo de sueño (Traumarbeit), el trabajo del duelo (Trauerarbeit) y el trabajo de formación del delirio (Wahnbildungsarbeit)—, el neologismo como expresión del intento fallido de una inscripción simbólica, el delirio paranoico como posibilidad de reconstruir lo que se define (ricoeurianamente) como «mundo habitable», la manifestación de una fantasía de deseo sometida a una frustración de la libido en el delirio. A este respecto, el autor señala que la supuesta homosexualidad de Schreber es atribuible a sus duelos no simbolizados (padre y hermano), impugnando la posibilidad simplista de entenderla como una elección de objeto. Iglesias Colillas concluye que la operación de lectura freudiana no solo se vale de la mediación de un texto, sino que se basa en el «desciframiento del deseo a partir del texto».

En este punto, después de haber seguido el camino de Freud y haber dilucidado los principios de método que lo guiaron, el autor proporciona al lector un marco de la hermenéutica del texto ricoeuriano que le servirá para proceder a la parte más original de su escrito. Así pues, nos conduce al territorio de la filosofía del lenguaje, tal como la ha concebido la tradición hermenéutica, poniendo de

relieve las tres dimensiones inseparables del lenguaje —realidad, sujeto e intersubjetividad—. Aquí surgen dos referencias a la fenomenología, centrales para la continuación de la investigación: el Dasein y sobre todo el Erlebnis, es decir la vivencia. Iglesias Colillas cita a Dilthey («la vivencia es un modo característico distinto en el que la realidad está ahí para mí […] nos percatamos por dentro de ella, por que la tengo de modo inmediato como perteneciente a mí en algún sentido».) y al mismo tiempo se lamenta de que la referencia a ella se ha perdido en gran parte del psicoanálisis contemporáneo. Por mi parte, no puedo compartir el pesar del autor. De hecho, me gustaría desarrollar las reflexiones que propondré más adelante mencionando cómo el psicoanálisis ha logrado devolver la vivencia al centro de la relación analítica.

Volviendo a Ricœur, Iglesias Colillas valora mucho (y con razón), en el contexto de la hermenéutica textual del filósofo francés, el fenómeno de la inscripción y la consiguiente autonomía semántica del texto. Cita a Ricœur y está de acuerdo con el filósofo en que: «La trayectoria del texto escapa al horizonte finito vivido por su autor». Hay inevitablemente una «desconexión entre la intención mental del autor y el sentido verbal del texto» por lo que «lo que el texto significa ahora importa más que lo que el autor quiso decir cuando lo escribió». Sin embargo, Ricœur señala de nuevo que esta des-psicologización no pierde completamente la referencia al «sentido del autor». He querido traer de vuelta estas citas porque también las considero centrales y las utilizaré en la continuación de la reflexión. También quisiera añadir que el concepto mismo del inconsciente radicaliza la idea de autonomía del texto, permitiendo que se refiera también al texto del discurso oral. Ambos, de hecho, aunque de manera diferente, gracias al inconsciente, sufren (o se aprovechan) de la desconexión con la intención mental y significan mucho más de lo que el autor o el locutor pretendía o intentaba decir. Por eso la referencia a la fusión de los horizontes gadamerianos, con la que Ricœur se declara en deuda, es esclarecedora. Del encuentro entre el texto y el lector surge lo nuevo, producido precisamente por la fusión de los horizontes. Esto «nuevo» también tiene un nombre en el psicoanálisis. Las corrientes posbionianas, con Thomas Ogden (1997) y las corrientes intersubjetivistas con Jessica Benjamin (2019), lo llaman «tercero intersubjetivo» o «terceridad»: «Considero el análisis intersubjetivo como un tercer sujeto creado por el intercambio inconsciente entre el analista y el analizando»5; «Pienso en la terceridad en términos de una cualidad o experiencia de la relacionalidad intersubjetiva»6.

La idea central que Iglesias Colillas pretende desarrollar a la luz de esto se

refiere a la posibilidad de que la hermenéutica textual de Ricœur se presente como una fase inicial del proceso interpretativo de Freud y que se apoye en ella para hacer de Schreber un caso paradigmático de psicosis y dar a sus conjeturas un valor universal. De hecho, dice Iglesias Colillas, la operación de lectura realizada por Freud no pretende describir la psicología de Schreber, sino más bien derivar de sus Memorias los rasgos esenciales de las defensas inconscientes de la subjetividad paranoica. En resumen, Freud no pretende aclarar lo que Schreber quiso decir, sino «la lógica de su psicosis». De esta manera se realiza una fusión de horizontes entre Schreber y Freud.

Sin embargo, me sentiría más cauteloso en este sentido. De hecho, no hay que pasar por alto que Freud se sumerge en el mundo del texto schreberiano, que está muy cargado —para citar a Gadamer (1972)— por los prejuicios de su teoría. Ahora bien, dado que toda teoría científica está ligada a su punto de observación y por lo tanto el prejuicio no solo es inevitable, sino también fructífero —reconoce el propio filósofo alemán, que discute con Habermas al respecto—, también es cierto que hace más difícil «dejar hablar al texto». Así, por ejemplo, la «constricción» de la lectura de las Memorias en el marco energético libidinal que había servido a Freud como fuente explicativa de las neurosis le induce a concentrar sus esfuerzos en la interpretación del contenido del delirio, mientras que no parece estar tan interesado en el motivo por el que se ha originado un delirio (en lugar de, por ejemplo, una neurosis). Freud también parece tener la intención de proporcionar lo que llamará ‘construcción’ en 1937, para diferenciarla de la interpretación. Si el segundo se refiere a un solo evento, sueño, acto perdido del paciente, el primero tiene como objetivo más bien reconstruir una pieza entera de su realidad psíquica y la dinámica inconsciente general que subyace a ella. También sabemos que la construcción permite a Freud resaltar la afinidad entre el análisis y el trabajo reconstructivo por excelencia, el del arqueólogo7.

II

Quisiera continuar mi reflexión con una referencia a la obra de Steiner sobre la traducción (un término que se repite tanto en la obra freudiana como en el texto de Iglesias Colillas), Después de Babel, y su propuesta de una articulación en

cuatro etapas de la obra de traducción[8]. Desde esta perspectiva, se puede comprender el riesgo de que la construcción freudiana, estrictamente ligada a las constructos teóricos que la preceden, refuerce el «tercer tiempo» del proceso de traducción —que prevé un movimiento de incorporación, es decir, la importación de sentido y forma en un campo semántico preexistente (en este caso, el de la metapsicología) en detrimento del cuarto—, el de la reciprocidad y la restitución del texto a su autor. Es gracias a esta última fase —argumenta Steiner[9]— que la verdadera traducción podría incluso ir más allá del original y de esta manera poner de relieve cómo el texto fuente posee todavía un potencial no realizado.

A continuación, partiré precisamente de la cuestión de la traducción para proponer una perspectiva de la relación entre el psicoanálisis y la hermenéutica, con referencia al caso Schreber, que puede entenderse como complementaria a la de Iglesias Colillas. Sin menoscabo de su riguroso análisis, tal perspectiva puede tal vez enriquecerlo con otros elementos, con el fin de fomentar esa dialéctica entre disciplinas destinada a unificar el discurso sobre el ser humano del que habla Busacchi en el Prólogo. De hecho, esa dialéctica puede aplicarse no solo al diálogo entre el psicoanálisis y la filosofía (o, por supuesto, otras disciplinas), sino también al diálogo entre las diversas orientaciones y puntos de vista internos al psicoanálisis. No solamente: este diálogo es ciertamente necesario también entre las diferentes corrientes hermenéuticas que se enfrentan en el campo filosófico.

Quisiera comenzar diciendo que ciertas perspectivas psicoanalíticas se emparejan mejor con ciertas perspectivas hermenéuticas, y propongo las siguientes combinaciones:

teoría clásica: hermenéutica del símbolo y del texto;

teorías posfreudianas (bioniana, winnicottiana, intersubjetiva, relacional): hermenéutica de la traducción.

Sin duda, la teoría clásica y la metodología freudiana investigada por Iglesias Colillas se combinan bien con la hermenéutica del símbolo. No olvidemos que, en una circularidad virtuosa, Ricœur desarrolla tal hermenéutica también a la luz

de la obra freudiana. Con más razón, ya que lo que está en juego son las Memorias schreberianas, es apropiado leer las reflexiones de Freud usando una hermenéutica del texto.

Por otra parte, las perspectivas psicoanalíticas contemporáneas mencionadas anteriormente pueden quizás apoyarse mejor en el último paradigma de la hermenéutica de Ricœur: la hermenéutica de la traducción y lo intraducible. Esto no solo con referencia al posible análisis de un texto sino también y sobre todo a la vivencia del encuentro analítico.

Debemos a Domenico Jervolino, un entusiasta lector y amigo de Ricœur, así como un excelente filósofo a su vez, la propuesta de una tripartición de la hermenéutica de Ricœur en tres paradigmas que, si bien coexisten, han puesto de relieve tres fases distintas de su producción. En opinión del filósofo napolitano, la traducción representa el tercer paradigma de la hermenéutica ricoeuriana después de las del símbolo y el texto10 , aunque no esté sistematizada como las anteriores. Sin embargo, Jervolino desea señalar que «así como el paradigma del texto no elimina sino que integra el del símbolo, la introducción de un tercer paradigma no contradice los anteriores sino que los completa»11.

¿Por qué este paradigma me parece tan apropiado para la relación analítica, tanto que propone que para el psicoanálisis la idea de la traducción sea aún más central que la propia interpretación? Hablé de ello extensamente en uno de los últimos capítulos del libro escrito junto con Vinicio Busacchi recientemente publicado y al que me remito12. Aquí me gustaría limitarme a mencionar dos razones esenciales que están estrechamente ligadas a la reflexión en curso. En cuanto al primero, está bien expresado sintéticamente una vez más por Jervolino: porque «la traducción [como el psicoanálisis, mi nota] parte del carácter enigmático y dramático de la comunicación»13.

La segunda razón esencial del beneficio de la contribución al psicoanálisis de una hermenéutica de la traducción reside en su estrecho vínculo con lo intraducible. Il y a un intraduisible devant la traduction et il y a un intraduisible produit et révelé par la traduction14, afirma Ricœur en un pasaje esencial de la entrevista que me concedió en 2003, que representa su última reflexión enteramente dedicada al psicoanálisis.

A su vez, la idea de lo intraducible implica cuatro referencias que me gustaría destacar aquí, dos internas a la obra de Ricœur, la tercera referida a un filósofo

con el que la psicopatología está fuertemente endeudada y la cuarta, para nosotros la más importante, a una categoría del psicoanálisis contemporáneo.

La primera referencia es la inachèvement15, que es, como sabemos, la palabra con la que termina la última de las grandes obras ricoeurianas, La memoria, la historia, el olvido16, y que nos autoriza a decir que su hermenéutica se realiza en la incompletud.

La segunda es la concepción ricoeuriana de la narración (y por lo tanto la inevitable referencia a la hermenéutica textual) tal como la ideó el filósofo en sus escritos de los años ochenta y noventa, a menudo en diálogo directo con los psicoanalistas. ¿Por qué? Porque se cree que la función narrativa consiste «en el espesamiento, en el aumento de la opacidad, es decir, en referirse al misterio pero aún así a través del lenguaje»17. Tal definición de la narrativa implica también, o quizás sobre todo, el lenguaje fragmentario de la poesía y responde indirectamente a las objeciones de coherencia y sistematicidad planteadas por Laplanche, que Iglesias Colillas recordó y criticó oportunamente. Como sostiene Ricœur18, refiriéndose a Steiner, el destino primordial del lenguaje no es tanto la comunicación, sino la manifestación de una enigmatización en la frontera con lo indecible. La narración puede entonces configurarse como una necesidad/deseo que se origina en la necesidad de crear un espacio entre la impetuosidad de las emociones y el Ser que debe, sí, vivir, pero también pensar y ordenar para no permanecer sumergido por ellas19 .

La tercera referencia es a Jaspers (1913-59) y a su idea, tan discutida y criticada, de lo incomprensible. Sin embargo, hay que señalar que cuando el psicopatólogo, que por supuesto es ante todo un filósofo, habla de lo incomprensible del delirio, se refiere a una declinación particular y extrema de una incomprensión que, en primer lugar, no tiene que ver con la psicosis sino con la existencia, la libertad y el inconsciente. Además, el filósofo aclara que lo incomprensible no es el contenido del delirio sino su aparición, acompañada de una fractura de la vida psíquica, como consecuencia de una pérdida, una frustración, etc., en lugar de un síntoma comprensible, como una depresión o un estado de ansiedad. Hay que prestar atención a la duplicidad del incomprensible Jaspersiano que no solo es unverstandlich20, antónimo de verstandlich21, sino también unbegreiflich22 . En este sentido, creo que es excelente la posibilidad de traducir el término a «inabarcable» en el español, como me sugirió el filósofo Tomas Moratalla de Madrid hace años durante una conferencia sobre Ricœur. Lo incomprensible no es solo lo que no puede tener acceso a nuestra comprensión,

sino también lo que no puede ser abrazado por nuestra mente, porque está más allá de las categorías representativas del pensamiento lógico.

Ahora bien, si bien el psicoanálisis siempre ha mostrado una desconfianza hacia Jaspers y lo incomprensible (en parte, sin embargo, generada por la hostilidad del filósofo hacia el psicoanálisis), dentro de él ha surgido una categoría que tiene cierta afinidad con Jaspers y especialmente con lo intraducible de lo que habla Ricœur. Es aquella de lo irrepresentable, con la que se han enfrentado los más significativos psicoanalistas contemporáneos de las más diversas escuelas: Bion con los elementos beta y O, André Green y el psicoanálisis francés, Loch con el nuevo comienzo, Piera Aulagner con el pictograma, Wilma Bucci con el código sub-simbólico, Cristopher Bollas con lo sabido no pensado, Matte Blanco con el pensamiento simétrico, Donnel Steiner con la experiencia no formulada, etc. Además, lo irrepresentable ha adquirido un valor aún más universal al centrar el trabajo terapéutico en el inconsciente no removido, concepto clave del encuentro entre el psicoanálisis y la neurociencia. Con lo no removido, tanto en sus expresiones normales como en las gravemente patológicas, nos referimos a un magma sensorial y emocional que aún no ha alcanzado, ya sea por un grave trauma o por la naturaleza constitutivamente informe del inconsciente, el nivel de la representación. Me gustaría entonces parafrasear el aforismo ricoeuriano antes mencionado (il y a un intraduisible…) en el sentido de que en la sesión analítica hay un irrepresentable antes de la representación y hay un irrepresentable producido y revelado por la representación. Precisamente esta es la esencia del proceso psicoanalítico y de la circularidad hermenéutico-dialéctica que lo distingue: interpretar no solo para aclarar y así concluir, sino también para aumentar lo intraducible, para fortalecer el fundamento irrepresentable del inconsciente.

Esto pone de relieve el carácter abierto y fragmentario de la interpretación psicoanalítica y, por tanto, su alejamiento de la construcción, entendida como un discurso narrativo fuerte, sistematizado y sistematizador, estrechamente vinculado a la metapsicología.

Podría decirse, pues, que si la revolución copernicana de Freud consistió en desestabilizar la primacía de la conciencia, manteniendo al mismo tiempo la primacía de la representación —de la que da testimonio la atención a la interpretación genética y sobre todo a la construcción—, la del psicoanálisis contemporáneo propone —en consonancia con la filosofía hermenéutica del último Ricœur— desestabilizar la primacía de la representación.

El resultado es una nueva forma de trabajar en la clínica más cuidadosa de mostrar cómo funciona el aparato de pensamiento del paciente en lugar de interpretar su contenido y «extraer» la realidad psíquica, más atenta al fragmento, la relación interpersonal y la comunicación entre inconscientes. Es por esta razón, como mencioné anteriormente, que me parece que el psicoanálisis de las últimas décadas ha mejorado, en lugar de olvidar, la vivencia, con referencia tanto al paciente como al analista. La experiencia del encuentro es lo que hoy en día está en el centro de la atención de muchas corrientes del psicoanálisis contemporáneo. Esto nos permite comprender cuán lejos están de una concepción meramente estructuralista del lenguaje y, al mismo tiempo, qué centralidad vuelve a asumir el lenguaje para él si se entiende como la «morada del ser» y si, evitando limitarse a su dimensión semántica, se entiende como la expresión de una experiencia perceptiva global23. Las palabras nos empujan a ser más que a comprender, recuerda este autor citando a Paul Valery y concluyendo: «¿Debo atreverme a decir que en el momento propicio esto es exactamente lo que sucede durante la sesión psicoanalítica?»24.

En resumen, el lenguaje se refiere necesariamente al más allá, al antes del lenguaje…

Y aquí, sobre el tema del delirio y la paranoia, vuelven a la mente las lapidarias reflexiones del psicopatólogo Jaspers: en la base del delirio hay «un elemento primario que se encuentra antes del pensamiento, aunque tenga su esclarecimiento en el pensamiento»25.

Ahora, hay que reconocer sobre todo cómo la centralidad de lo irrepresentable ha permitido una nueva forma de ver y relacionarse con los psicóticos, ya que es precisamente durante el análisis de estos pacientes que este concepto ha desarrollado sus raíces.

Aquí es inevitable una referencia a mi maestro Salomon Resnik (véase, por ejemplo, 1972, 1989, 2003), que tanto contribuyó al desarrollo del psicoanálisis de los psicóticos tanto en la Argentina como en Italia. En su obra, lo irrepresentable figura con el término «vacío». Guiado precisamente por las enseñanzas de la psicopatología fenomenológica, así como por el pensamiento de Pichon Rivière, Klein, Bion y Rosenfeld, Resnik siempre ha utilizado la interpretación en su trabajo con pacientes esquizofrénicos, destacando a través de ella la forma de su erlebnis, ya que se despliega en la relación de transferencia doble (su definición), que se desarrolla dentro del análisis y por lo tanto habla de

«juego» interpretativo (un término que también recorre la hermenéutica gadameriana).

Por mi parte, he tratado de destacar cómo la psicoterapia analítica del psicótico puede desarrollarse en términos de un encuentro sin comprenderse26. Justamente durante el encuentro terapéutico, podemos volver, con una concepción psicoanalítica de la irrepresentabilidad como dimensión universal del inconsciente, a la idea original jasperiana de lo incomprensible. Ahora, de hecho, lo incomprensible puede ser visto como lo que une al paciente y al terapeuta, y ya no como lo que los separa. Lo incomprensible es un fundamento del ser en el mundo, de la existencia, y por lo tanto una experiencia ubicua y compartida, que, sin embargo, en lo esquizofrénico, se absolutiza, desviada del fondo de la evidencia propia y del sentido común, que también caracterizan al ser en el mundo. El esquizofrénico percibe de manera extremadamente angustiosa y devastadora ese magma que también forma parte de nuestra existencia.

La diferencia entre estas dos formas de percibir lo irrepresentable es enorme, tal vez inconmensurable, pero ese compartir inicial es suficiente para hacer posible el encontrarse sin comprenderse. Si se quiere, esto es también un destino de la condición humana, como nos recuerdan las filosofías de la alteridad, y en particular autores como Stein o Lévinas. En la relación con el psicótico presenciamos (y estamos llamados a tolerar) esta misma situación, pero expresada en formas paroxísticas y extremas. Un psicoanálisis que ha ido más allá de la centralidad de la interpretación y ha llegado a atribuir el poder transformador más relevante a la experiencia emocional nos da las herramientas para estar en la relación tolerando lo incomprensible. Pero esto no significa en absoluto olvidar la interpretación o desconocer el potencial transformador de la narración. En la medida en que asumimos el carácter infinito de la representación, es decir, el hecho es que la representación siempre remite a lo irrepresentable y esto de nuevo a lo primero, incrementándolo a través del contacto con este fondo magmático e informe, podemos asumir como tarea terapéutica la de tejer sin parar hilos de conexión (y… de sutura) entre la representación y su fondo de irrepresentabilidad. Y el lenguaje no puede ser extraño a este tejido…

Pero en la base de todo esto quedan una serie de preguntas sin resolver: ¿podemos llegar a entender/comprender/explicar el núcleo de la psicosis y, en particular, de esa psicosis con sus rasgos específicos que es la paranoia? ¿Un asalto sin resolver de la libido homosexual? ¿Un exceso de proyección y

mecanismos de negación? ¿Una forclusión del nombre del padre? ¿Una caída radical de la capacidad de simbolización ligada a la violencia del trauma o a razones biológicas? ¿Una forma de ser en el mundo que hace de ellos —como felizmente propone Iglesias Colillas— «los máximos exponentes de la afirmación heideggeriana según la cual ‘el lenguaje es la casa del ser’?» ¿O tal vez todas estas cosas juntas? Probablemente sí, cada una contiene un importante (y parcial) núcleo de verdad.

Pero, para concluir esta lista de hipótesis, dejamos la palabra a otro gran teórico de la paranoia, cuyo discurso sobre este punto parece estar en línea tanto con el psicoanálisis contemporáneo como con la filosofía.

«En lo que ha sido expuesto hay una prueba espléndida de que todo lo que no tiene sentido, llevado a los extremos, llega finalmente al punto en que se destruye a sí mismo»27.

Quien habla es Daniel Paul Schreber, al final de la exposición de su sistema delirante. Toda la organización tan rígida y, por qué no, rigurosa, de este pensamiento se basa en una constante confrontación con lo incomprensible. El mismo Schreber no puede ignorar su importancia. Cuando, en cierto modo, siendo arrinconado, tiene que enfrentarse a él directamente, es decir, cuando ya no puede negarlo, sino que se ve obligado a admitirlo, pues bien, acaba anulándolo, llevándolo a los extremos, a través de una reflexión que es una especie de «vértice» de su reflexión no sin afinidad, como se dijo, con ciertos pasajes de la filosofía contemporánea.

A esto apunta el delirio paranoico: a la destrucción del sin sentido inicial, generador y al mismo tiempo generado por la caída de la identidad. Al no poder tolerar enfrentarse a las áreas vacías de su mente, con las emociones «impensables», el paranoico pretende destruirlas, gracias a la poderosa herramienta que tiene en su mano: el razonamiento hipotético-deductivo, votado finalmente para dar respuesta a la pregunta original e impronunciable: ¿quién soy? Originaria como indicación de una derrota que tiene raíces antiguas, inscrita en el bios y en las primeras relaciones interpersonales; impronunciable porque es precisamente la intolerancia a la interrogación lo que distingue (y

contradice) la búsqueda del delirante, soldando como dos caras de una medalla la identidad aparentemente fuerte, megalómana y narcisista, con el vacío de identidad.

Tal vez Freud en ese momento estaba más interesado en capturar evidencia de sus teorías metapsicológicas en los escritos de Schreber que en reflexionar sobre la ardua lucha que estaba llevando a cabo contra las amenazas del sin sentido a su identidad28. Sin embargo, en estas palabras de Schreber, existe quizás el legado hereditario más consistente para la reflexión psicoanalítica y filosófica, junto con su testimonio viviente de que cuanto más fuerte es la identidad (como en el delirio) más inevitablemente se revela como una falsa identidad. Además, no debemos olvidar cómo lo incomprensible, incluso antes de la categoría de la filosofía jaspersiana y la psicopatología, es una vivencia muy dramática y angustiante de la experiencia psicótica. A ella intenta precisamente poner remedio el delirio, en cuanto estructura narrativa: dentro de él «estar allí de nuevo tiene en el lenguaje un soporte, un refugio» recuerda Binswanger29.

En este punto podría abrirse una nueva reflexión: ¿qué relevancia pueden tener estas transformaciones de la teoría psicoanalítica para la terapia analítica de la paranoia? Iglesias Colillas no se ocupa de este tema (aunque lo menciona) y me alivia de hacerlo… y me permite concluir con la esperanza de que el autor pueda continuar su investigación dedicándose en un futuro próximo a esta tarea, que —admitámoslo francamente— ¡roza lo imposible!

Roma, Italia, marzo de 2022

Bibliografía

Aulagnier, P. (1975-1992), La violenza dell’interpretazione, Roma, Borla, 1994.

Benjamin, J. (2019), Il riconoscimento reciproco. L’intersoggettività e il Terzo, Milano, Raffaello Cortina, 2019.

Binswanger, L. (1952-1953), Il caso Suzanne Urban, Venezia, Marsilio, 1994.

Bion, W. R. (1967), Analisi degli schizofrenici e metodo psicoanalitico, Roma, Armando, 1979.

Bollas, C.(1987), L'ombra dell'oggetto, Roma, Borla, 1989.

Bucci, W. (1997), Psicoanalisi e scienza cognitiva. Una teoria del codice multiplo, Roma, Fioriti, 1999.

Freud, S. (1910), Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia descritto autobiograficamente, O.S.F., vol. 6, Torino, Boringhieri, 1974, pp. 333-406.

Freud, S. (1937), Costruzioni nell'analisi, O.S.F., vol. 11, Torino, Boringhieri, 1979, pp. 537-552.

Gadamer, H. G. (1972), Verità e metodo, Milano, Bompiani, 1983.

Green, A. (2002), Idee per una psicoanalisi contemporanea, Milano, Raffaello Cortina 2004.

Jaspers, K. (1913-1959), Psicopatologia generale, Roma, il Pensiero Scientifico, 1964.

Jervolino, D. (2001), Introduzione a Ricœur P., La traduzione. Una sfida etica, Brescia, Morcelliana.

Loch, W. (1975 y 1986), Psicoanalisi e verità, Roma, Borla, 1996.

Loewald, H. W. (1980), Riflessioni psicoanalitiche, Milano, Masson Dunod, 1999.

Martini, G. (1998), Ermeneutica e narrazione. Un percorso tra psichiatria e psicoanalisi, Torino, Bollati Boringhieri.

Martini, G. (2011), La psicosi e la rappresentazione, Roma, Borla.

Martini, G. (2020), «La psicoanalisi verso un'identità traduttiva», en Busacchi V., Martini G., L'identità in questione. Saggio di ermeneutica e psicoanalisi, Milano, Jaca Book, 2020.

Matte, Blanco I. (1975), L’inconscio come insiemi infiniti, Torino, Einaudi, 1981.

Musatti, C. (1974), «Avvertenza editoriale», en Freud, S. (1910), Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia descritto autobiograficamente, O.S.F., vol. 6, Torino, Boringhieri, 1974, pp. 335-337.

Ogden, T. H. (1997), Reverie e interpretazione, Roma, Astrolabio, 1999.

Resnik, S. (1972), Persona e psicosi, Torino, Einaudi, 1976.

Resnik, S. (2003), «L’uomo congelato», en L. Rinaldi (a cura di), Stati caotici della mente, Milano, Raffaello Cortina.

Resnik, S., a cura di (1989), Dialoghi sulla psicosi, Torino, Bollati Boringhieri.

Ricœur, P. (1986), «Racconto, metafora, simbolo. Dialogo con Paul Ricœur» (a cura di Luigi Aversa), en Jervolino D., Martini G. (a cura di), Paul Ricœur e la psicoanalisi, Milano, Franco Angeli, 2007, pp. 117-123.

Ricœur, P. (2000), La memoria, la storia, l’oblio, Milano, Raffaello Cortina, 2003.

Ricœur, P. (2001), La traduzione. Una sfida etica, Brescia, Morcelliana.

Ricœur, P. (2003)*, «Psicoanalisi e interpretazione. Un ritorno critico. Conversazione con Paul Ricœur, a cura di G. Martini», en Id., Attorno alla psicoanalisi, Milano, Jaca Book, 2020, pp. 379-395.

Ricœur, P. (2003)*, «Psychanalyse et interpretation. Un retour critique. Entretien inédit avec Paul Ricœur (a cura di G. Martini)», Esprit, 420, 92-111, 2015.

Schreber, D. P. (1902), Memorie di un malato di nervi, Milano, Adelphi, 1974.

Steiner, G. (1992), Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione, Firenze, Sansoni.

Stern, D. (2003), L’esperienza non formulata, Tirrenia, Edizioni del Cerro, 2007.

Referencias bibliográficas

Obras de Sigmund Freud

—La afasia, Buenos Aires, Nueva Visión (Orig. 1891), 1973.

—Cartas a Wilhelm Fließ, 1887-1904, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1994.

—«Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)» (Orig. 1911 [1910]), Band VII, Zwang, Paranoia und Perversion, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 2000.

—«Die Verneinung» (1925), Psychologie des Unbewußten, Band III, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 2001.

Freud, S. / Abraham, K. Correspondencia completa 1907-1926, Madrid, Síntesis, 2001.

Freud, S. / Ferenczi, S. Correspondencia completa 1908-1911, Madrid, Síntesis, 2001.

Freud, S. / Jung, C.G. Correspondencia, Madrid, Trotta, 2010.

Obras Completas de Sigmund Freud, Buenos Aires, Amorrortu editores

—Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad, Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. IX, (Orig. 1908), 1999.

—Tres ensayos de teoría sexual, Vol. VII, (Orig. 1905), 2000.

—Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, Vol. XIV, (Orig. 1914), 2000.

—Introducción del narcisismo, Vol. XIV, (Orig. 1914), 2000.

—La represión, Vol. XIV, Buenos Aires, Amorrortu editores (Orig. 1915), 2000.

—Lo inconsciente, Vol. XIV, (Orig. 1915), 2000.

—Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños, Vol. XIV, (Orig. 1917 [1915]), 2000.

—Resistencia y represión. 19ª conferencia. Conferencias de introducción al psicoanálisis. Parte II, Vol. XVI, (Orig. 1917), 2000.

—El yo y el ello, Vol. XIX, (Orig. 1923), 2000.

—Una neurosis demoníaca en el siglo XVII, Vol. XIX, (Orig. 1923 [1922]), 2000.

—La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis, Vol. XIX, (Orig. 1924), 2000.

—Nota sobre la «pizarra mágica», Vol. XIX, (Orig. 1925 [1924]), 2000.

—Construcciones en el análisis, Vol. XXIII, Orig. 1937), 2000.

—Proyecto de psicología, Vol. I, (Orig. 1950 [1895]), 2001.

—La interpretación de los sueños, Vol.s IV & V, (Orig. 1900 [1899]), 2001.

—El método psicoanalítico de Freud, Vol. VII, (Orig. 1904), 2001.

—El creador literario y el fantaseo, Vol. IX, (Orig. 1908 [1907]), 2001.

—Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente, Vol. XII, (Orig. 1911 [1910]), 2001.

—Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico, Vol. XII, (Orig. 1910), 2001.

—Trabajos sobre técnica psicoanalítica, Vol. XII, (Orig. 1911-1915 [1914]), 2001.

—Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad, Vol. XVIII, (Orig. 1921), 2001.

—Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. 29° conferencia. Revisión de la doctrina de los sueños, Vol. XXII, (Orig. 1932), 2001.

—Tótem y tabú, Vol. XIII, (Orig. 1913), 2003.

—El interés por el psicoanálisis, Vol. XIII, (Orig. 1913), 2003.

Obras de Jacques Lacan

—«El atolondrado, el atolondradicho o las vueltas dichas» (1972), en A.A.V.V. Escansión 1, 1984. Publicación Psicoanalítica. Buenos Aires, Paidós, 1984.

—«De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis» (1957-58), Escritos 2, Buenos Aires, Siglo XXI, 1987.

—«El sueño de Aristóteles» (1978), A.A.V.V. Locura: clínica y suplencia. Madrid, Eolia-Dor, 1994.

—«Autocomentario. Intervención en el congreso de la Grande-Motte» (1973), Uno por Uno. Revista Mundial de Psicoanálisis, Edición latinoamericana, Verano 96, 43, Buenos Aires, Eolia-Paidós, 1996.

—«Joyce el síntoma I» (1975), Uno por Uno. Revista Mundial de Psicoanálisis, Edición latinoamericana, Otoño 97, 44, Buenos Aires, Eolia-Paidós, 1997.

—«Lugar, origen y fin de mi enseñanza» (1967), Mi enseñanza, Buenos Aires, Paidós, 2007.

—«Respuesta a estudiantes de filosofía» (1966), Otros escritos, Buenos Aires, Paidós, 2012.

El seminario

—Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964), Paris, Seuil, 1973.

—Libro 21. Los nombres del padre o Los no incautos yerran (1973-74), Inédito, 1973-1974.

—Libro 24, L´insu que sait de l´une bévue s´aile à mourre, Inédito, 1977-1978.

—Libro 5. Las formaciones del inconsciente (1957-1958), Buenos Aires, Paidós, 2001.

—Libro 20. Aún (1972-73), Buenos Aires, Paidós, 2001.

—Libro 3. Las psicosis (1955-56), Buenos Aires, Paidós, 2002.

—Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964), Buenos Aires, Paidós, 2003.

—Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954-55), Buenos Aires, Paidós, 2004.

—Libro 10. La angustia (1962-1963), Buenos Aires, Paidós, 2006.

—Libro 23. El sinthome (1975-76), Buenos Aires, Paidós, 2006.

Obras de Paul Ricœur

—De l´interprétation. Essai sur Freud, Paris, Seuil, 1965.

—La métaphore vive, París, Seuil, 1975.

—Autobiografía intelectual, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997.

—Temps et récit. 1. L´intrigue et le récit historique, Paris, Seuil, 1983.

—Ricoeur, P., Fornari, A., Geltman, P. y Melano Couch, B., Del existencialismo a la filosofía del lenguaje, Buenos Aires, Docencia, 1983.

—«La psychanalyse confrontée à l' épistémologie», en Psychiatrie Française, (Entre théorie et pratique -Fonctions de la pensée theórique), Nº spécial, 1986.

—«¿Qué es un texto?», en Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II, Buenos Aires, FCE (Orig. 1970), 2000.

—«El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto», en Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II, Buenos Aires, FCE (Orig. 1971), 2000.

—«La función hermenéutica del distanciamiento», Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II, Buenos Aires, FCE (Orig. 1975), 2000.

—«Acerca de la interpretación», en Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II, Buenos Aires, FCE (Orig. 1983), 2000.

—«Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl…», en Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II, Buenos Aires, FCE (Orig. 1986), 2000.

—«La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey», en Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II, Buenos Aires, FCE (Orig. 1975), 2000.

—La metáfora viva, Madrid, Trotta-Cristiandad (Orig. 1975), 2001.

—«Estructura y hermenéutica», El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica, Buenos Aires, FCE (Orig. 1963), 2003.

—«Existencia y hermenéutica», El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica, Buenos Aires, FCE (Orig. 1965), 2003.

—«El psicoanálisis y el movimiento de la cultura contemporánea», en El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica, Buenos Aires, FCE

(Orig. 1965), 2003.

—«Una interpretación filosófica de Freud», en El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica, Buenos Aires, FCE (Orig. 1966), 2003.

—«El problema del doble sentido como problema hermenéutico y como problema semántico», en El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica, Buenos Aires, FCE (Orig. 1966), 2003.

—«Lo consciente y lo inconsciente», en El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica, Buenos Aires, FCE (Orig. 1966), 2003.

—«La estructura, la palabra, el acontecimiento», en El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica, Buenos Aires, FCE (Orig. 1967), 2003.

—Crítica y convicción, Madrid, Síntesis, 2003.

—«La simbólica del mal», en Finitud y culpabilidad, Madrid, Trotta, 2004.

—Sobre la traducción, Buenos Aires, Paidós, 2005.

—Tiempo y narración III. El tiempo narrado, México, Siglo XXI, 2006.

—Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico, México, Siglo XXI, 2007.

—Freud: una interpretación de la cultura, México, Siglo XXI, (Orig. 1965), 2009.

—«Psicoanálisis y arte», en Escritos y conferencias. Alrededor del psicoanálisis, México, Siglo XXI (Orig. 1974), 2009.

—«La cuestión de la prueba en psicoanálisis», Escritos y conferencias. Alrededor del psicoanálisis, México, Siglo XXI (Orig. 1977), 2009.

—«Imagen y lenguaje en psicoanálisis», Escritos y conferencias. Alrededor del psicoanálisis, México, Siglo XXI (Orig. 1978), 2009.

—«Psicoanálisis y hermenéutica», Escritos y conferencias. Alrededor del psicoanálisis, México, Siglo XXI (Orig. 1979), 2009.

—«La vida: un relato en busca de narrador», Escritos y conferencias. Alrededor del psicoanálisis, México, Siglo XXI (Orig. 1986), 2009.

—«El relato: su lugar en psicoanálisis», Escritos y conferencias. Alrededor del psicoanálisis. México: Siglo XXI (Orig. 1988), 2009.

—«Herméneutique et monde du texte», Écrits et conférences ٢. Herméneutique, París, Seuil (Orig. 1988), 2010.

—Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido, México, Siglo XXI (Orig. 1975), 2011.

—Escritos y conferencias 2. Hermenéutica, México, Siglo XXI, 2012.

—Le conflit des interprétations. Essais d´herméneutique, París, Seuil, 2013.

—Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles, México, Siglo XXI, (Orig. 1953), 2013.

—«Filosofía y lenguaje», Historia y narratividad, Barcelona, Paidós ICE/UAB (Orig. 1978), 2014.

Bibliografía general

Albizu, E. «Prólogo del traductor», en Binswanger, L. Tres formas de la existencia frustrada. Exaltación, excentricidad, manierismo, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1972.

Ackernecht, E.H. Breve historia de la psiquiatría, Buenos Aires, Universitaria de Buenos Aires, 1962.

Allouch, J. Letra por letra. Traducir, transcribir, transliterar. Buenos Aires: École Lacanienne de psychanalyse, 1993.

—Schreber teólogo. La injerencia divina II. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2014.

Álvarez, J.M. «La locura desde dentro: las enseñanzas de Paul Schreber, profesor de psicosis», La invención de las enfermedades mentales, Madrid, Gredos, 2008.

Aristóteles. «De la adivinación durante el dormir», Parva Naturalia, Madrid, Alianza, 1993.

—Poética, Buenos Aires, Colihue, 2006.

—Tratados de lógica, Barcelona, Gredos, 2007.

—Primer libro del «Órganon». Edición bilingüe. Traducción y comentario de M. García-Baró, Salamanca, Sígueme, 2012.

Armstrong, A.H. Introducción a la filosofía antigua, Buenos Aires, Eudeba, 2007.

Assoun, P.L. Introducción a la epistemología freudiana, México, Siglo XXI, 1991.

Bachofen, J.J. El matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica, Madrid, Akal, 2015.

Bair, D. C.G. Jung. Eine Biographie, München, 2005.

Baumeyer, F. «El caso Schreber», Los casos de Sigmund Freud 2. El caso Schreber, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005.

—«Observaciones complementarias al trabajo de Freud sobre Schreber», Los casos de Sigmund Freud 2. El caso Schreber, Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 2005.

Benveniste, É. «La forma y el sentido en el lenguaje», Problemas de lingüística general II, México, Siglo XXI, 2008.

—«Categorías de pensamiento y categorías de lengua», Problemas de lingüística general I, México, Siglo XXI, 2010.

Bercherie, P. Los fundamentos de la clínica. Historia y estructura del saber psiquiátrico, Buenos Aires, Manantial, 1986.

Bertorello, A. «Los criterios de textualidad en la hermenéutica de P. Ricoeur. Un análisis crítico», Contrastes. Revista internacional de Filosofía de la Universidad de Málaga, Málaga, Vol. XIV, pp. 43-63, 2009.

Beuchot, M. «Pequeña historia de la hermenéutica», Perfiles esenciales de la hermenéutica, México, FCE, 2013.

Bottéro, J.–Kramer, S.N. Cuando los dioses hacían de hombres. Mitología mesopotámica, Madrid, Akal, 2004.

Busacchi, V. Pulsione e significato. La psicoanalisi di Freud nella filosofia di Paul Ricoeur, Milano, Unicopli, 2010.

—La capacità di ognuno. Conoscenza, rappresentazione e persona in Paul Ricoeur, Roma, Carocci editore, 2014.

—Habermas and Ricoeur´ s Depth Hermeneutics. From Psychoanalysis to a Critical Human Science, Switzerland, Springer International Publishing, 2016.

Byron, L. «Manfredo», Obras escogidas, Buenos Aires, El Ateneo, 1951.

Calasso, R. «Nota sobre los lectores de Schreber», Memorias de un enfermo nervioso, Madrid, Sexto Piso, 2008.

Calvo Martínez, T.-Ávila Crespo, R. Eds. Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur, Barcelona, Anthropos, 1991.

Canetti, E. «El caso Schreber», Memorias de un enfermo nervioso, Madrid, Sexto Piso, 2008.

Ceriotto, C. Fenomenología y psicoanálisis, Buenos Aires, Troquel, 1969.

Champdor, A. El libro egipcio de los muertos. Versión y notas de Albert Champdor, Madrid, Edaf, 2000.

Corona, N. Pulsión y símbolo. Freud y Ricoeur, Buenos Aires, Almagesto, 1992.

—«El Psicoanálisis de Freud en la Filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur», Pensar después de la metafísica. Psicoanálisis, hermenéutica, existencia, Buenos Aires, Prometeo, 2013.

—«El concepto de hermenéutica en Paul Ricoeur. Notas sobre tres pasos de su desarrollo», Pensar después de la metafísica. Psicoanálisis, hermenéutica, existencia, Buenos Aires, Prometeo, 2013.

Corona, P.E. Paul Ricoeur: lenguaje, texto y realidad, Buenos Aires, Biblos, 2005.

Correa, J.E. De Freud a Lacan, el presidente Schreber, Medellín, No Todo, 2003.

Dalbiez, R. El método psicoanalítico y la doctrina freudiana I & II, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1948.

De Battista, J. El deseo en las psicosis, Buenos Aires, Letra Viva, 2015.

Derrida, J. «Freud y la escena de la escritura», La escritura y la diferencia, Barcelona, Anthropos, 1989.

—Resistencias del psicoanálisis, Buenos Aires, Paidós, 2005.

Dilthey, W. «La vivencia», Psicología y teoría del conocimiento, México, FCE, 1945.

—«Vivencia y expresión», Psicología y teoría del conocimiento, México, FCE, 1945.

—«El surgimiento de la hermenéutica», Dos escritos sobre hermenéutica, Madrid, Istmo, 2000.

Dosse, F. Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005), Buenos Aires, FCE, 2013.

Einstein, A. «Ciencia y religión», Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo, Buenos Aires, Kairós, 2012.

Eliade, M. «Introducción», Mitos, sueños y misterios, Madrid, Grupo libro, 1991.

Ellmann, R. James Joyce, Barcelona, Anagrama, 1991.

Ey, H. (Comp.) El inconsciente (coloquio de Bonneval), México, Siglo XXI, 1975.

Ferrater Mora, J. Diccionario de filosofía, Barcelona, Ariel, 2009.

Ferraris, M. Historia de la hermenéutica, Madrid, Akal, 2000.

Foucault, M. El poder psiquiátrico, Buenos Aires, FCE, 2008.

Frege, G. «Sobre sentido y referencia», Estudios sobre semántica, Madrid, Hyspamérica, 1985.

—«Consideraciones sobre sentido y referencia», Estudios sobre semántica, Madrid, Hyspamérica, 1985.

García, G. La otra psicopatología, Buenos Aires, Laumardi, 1978.

Gadamer, H.G. Verdad y método I, Salamanca, Sígueme, 2012.

—Verdad y método II, Salamanca, Sígueme, 2012.

Gelb, I. Historia de la escritura, Madrid, Alianza, 1976.

Gende, E.C. Lenguaje e interpretación en Paul Ricoeur. Su teoría del texto como crítica a los reduccionismos de Umberto Eco y Jacques Derrida, Buenos Aires, Prometeo, 2005.

Goethe, W. «El judío errante», Obras completas, Tomo I, México, Aguilar, 1991.

Grimal, P. Diccionario de mitología griega y romana, Buenos Aires, Paidós, 2014.

Habermas, J. Conocimiento e interés, Buenos Aires, Taurus, 1979.

Hart, G. Mitos egipcios, Madrid, Akal, 1994.

Heidegger, M. La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales (1935/36), Buenos Aires, Alfa, 1975.

—Conferencias y artículos, Barcelona, Del Serbal, 2001.

—Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp], Madrid, Trotta, 2002.

—Sein und Zeit, Tübingen, Max Niemeyer, 2006.

—Seminarios de Zollikon. Protocolos-Diálogos-Cartas, México, Jitanjáfora, 2007.

—El ser y el tiempo (1927), Buenos Aires, FCE, 2010.

—«El origen de la obra de arte», Arte y poesía, México, FCE, 2010.

—Conceptos fundamentales de la filosofía antigua, Buenos Aires, Waldhuter, 2014.

Huby, P.M. «Sócrates y Platón», en O´Connor, D.J. (Comp.). Historia crítica de la filosofía occidental I. La filosofía en la antigüedad, Barcelona, Paidós Studio, 1982.

Husserl, E. Abreviatura de Investigaciones lógicas, Buenos Aires, Revista de Occidente Argentina, 1949.

—«Añadidos y complementos de los años 1905-1910 al análisis de la conciencia del tiempo», Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo, Madrid, Trotta, 2002

—Invitación a la fenomenología. Barcelona: Paidós, 2010.

—Las conferencias de Londres. Método y filosofía fenomenológicos, Salamanca, Sígueme, 2012.

Iglesias Colillas, I. «Sobre las funciones de la escritura en la estabilización de las psicosis: la función–tiempo y la función–superficie», Memorias de las XV Jorn. Inv. Cuarto encuentro de investigadores en psicología del Mercosur, Tomo III, Buenos Aires, Facultad de Psicología, UBA, pp. 133-135, 2008.

—«Sobre las funciones de la escritura en la estabilización de las psicosis y su incidencia en lo corporal en el último período de la obra de Jacques Lacan

(1974-1981)», Pliegues. Clínica, psicoanálisis y actualidad. Revista de la Federación de Foros del Campo Lacaniano en España. Barcelona, pp. 107-119, 2009.

—«La noción de 'texto' de Ricœur y las funciones de la escritura en las psicosis según Lacan: aproximaciones metodológicas», Escritura e imagen, Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, Madrid, Vol. 9, pp. 293-320, 2013.

—Los trastornos bipolares: una revisión crítica. Psicopatología, historia y epistemología, Buenos Aires, Letra Viva, 2016.

—¿Qué significa analizar? Clínica y epistemología, Barcelona, Xoroi Edicions, 2019.

Jakobson, R. «Lingüística y poética», Ensayos de lingüística general, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.

Jung, C.G. Psicología de la demencia precoz. Psicogénesis de las enfermedades mentales 1 (1906), Barcelona, Paidós, 1987.

—¿Quién es Ulises?, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1992.

—«'Ulises'. Un monólogo», en Alemán, J.-Pereña, F (Dir.). Locura: clínica y suplencia, Madrid, Eolia-Dor S.L., 1994.

Katan, M. «El más allá de Schreber. Su construcción (Aufbau) y su caída», Los casos de Sigmund Freud 2. El caso Schreber. Buenos Aires, Nueva Visión, 2005.

—«La fase prepsicótica de Schreber», Los casos de Sigmund Freud 2. El caso Schreber, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005.

Laplanche, J. La prioridad del otro en psicoanálisis, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1996.

—«Seducción, persecución, revelación», Entre seducción e inspiración: el hombre, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2001.

—«El psicoanálisis como anti-hermenéutica», Entre seducción e inspiración: el hombre, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2001.

Lévi-Strauss, C. Tristes trópicos, Barcelona, Paidós, 2006.

Lombardi, G. La clínica del psicoanálisis 3. Las psicosis, Buenos Aires, Atuel, 2004.

Lothane, Z. «El caso Schreber: una revisión», Rev. Asoc. Esp. Neuropsiq, Vol XV, Nº 53, 1995, pp. 255-273, 1995.

—Seelenmord und psychiatrie. Zur rehabilitierung Schrebers, Gieβen, Psychozocial-Verlag, 2004.

Mannoni, M. «Antipsiquiatría y psicoanálisis», El psiquiatra, su 'loco' y el psicoanálisis, Buenos Aires, Nueva Visión, 1976.

Mannoni, O. «La patogénesis de la creación», Ficciones freudianas, Madrid, Fundamentos, 1980.

Mazzuca, R. «Interpretación y construcción en el historial freudiano de Schreber», Uno por Uno. Revista Mundial de Psicoanálisis, Edición latinoamericana, Otoño 97, Número 44, Buenos Aires, Eolia, pp. 102-121, 1997.

Moron, P. et al.: Clérambault, maestro de Lacan, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.

Niederland, W. «Tres notas sobre el caso Schreber», Los casos de Sigmund Freud 2. El caso Schreber, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005.

—«Schreber: padre e hijo», Los casos de Sigmund Freud 2. El caso Schreber, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005.

—«Nuevos datos y hechos importantes del caso Schreber», Los casos de Sigmund Freud 2. El caso Schreber, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005.

Nietzsche, F. Ecce homo, Madrid, Nuevas estructuras, 2000.

Peñalver Simo, M. «Precisiones previas respecto a la composición del 'texto' y su lectura», La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur. Teoría y práctica de la comprensión filosófica de un discurso, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1978.

Platón. «Crátilo», Diálogos, Tomo II, Barcelona, Gredos, 2007.

Pommier, G. «La escritura no reproduce el habla», Nacimiento y renacimiento de la escritura, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.

—«Lo visual y lo auditivo no corresponden a lo escrito y lo hablado», Nacimiento y renacimiento de la escritura, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.

—«Pulsión, sujeto de la representación y sujeto de la escritura», Nacimiento y renacimiento de la escritura, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.

—«El sujeto del habla es distinto del sujeto de la escritura», Nacimiento y renacimiento de la escritura, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.

—«Especificidad de la escritura», Louis de la nada. La melancolía de Althusser, Buenos Aires Amorrortu editores, 1999.

Prado de Oliveira, L. E. Freud y Schreber. Las fuentes escritas del delirio, entre psicosis y cultura, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997.

Roudinesco, E. La batalla de cien años. Historia del psicoanálisis en Francia (3) (1925-1985), Madrid, Fundamentos, 1999.

Sanmartin, M.C. «Introducción», Aristóteles. Tratados de lógica. Madrid: Gredos, 2007.

Saurí, J. «Schreber y su delirio», Lecturas de psicopatología, Buenos Aires, Universidad de Belgrano, 1982.

Saussure, F. Cours de linguistique générale, Paris, Payot, 1971.

—Curso de lingüística general, Buenos Aires, Losada, 2005.

Schatzman, M. El asesinato del alma. La persecución del niño en la familia autoritaria, México, Siglo XXI, 1985.

Schleiermacher, F. (2000). Sobre los diferentes métodos de traducir. Edición bilingüe, Traducción y comentarios de Valentín G. Yebra, Madrid, Gredos, 2000.

Sédat, J. «Ricoeur, Freud, y el proceder psicoanalítico», en Delacroix, C., Dosse,

F., García, P. (Dir.). Paul Ricoeur y las ciencias humanas, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008.

Schreber, D. P. Memorias de un neurópata, Buenos Aires, Petrel, 1978.

—Memorias de un enfermo de nervios, Madrid, Sexto Piso, 2008.

Strauss, M. «Escritura y psicosis», Metáfora y delirio, Madrid, Eolia-Dor, 1993.

Tort, M. La interpretación o la máquina hermenéutica, Buenos Aires, Nueva Visión, 1976.

Vattimo, G. Introducción a Heidegger, Barcelona, Gedisa, 2002.

Vázquez Ávila, M. «Escritura, cuerpo y delirio: reflexiones acerca del presidente Schreber», Schreber. Los archivos de la locura, México, Paradiso Universidad Iberoamericana, 2009.

Vezzetti, H. Freud en Buenos Aires. 1910/1939, Buenos Aires, Punto Sur, 1989.

Volpi, F. Heidegger y Aristóteles, Buenos Aires, FCE, 2012.

Wilden, A. Sistema y estructura, Madrid, Alianza, 1979.

Willington, J.A. La escena y la excepción. Escritura y psicosis, Córdoba, El Espejo Ediciones, 2004.

Acerca del autor

Ignacio Iglesias Colillas es psicoanalista, psicólogo clínico y doctor en Psicología por la Universidad de Buenos Aires (Argentina).

Corresponsal del Fonds Ricœur (París) en Argentina. Speaker en la International Network for Philosophy & Psychiatry (INPP) (Chile, 2015 – Brasil, 2016 – España, 2017).

Miembro de la Red Iberoamericana de Hermenéutica, de La Otra psiquiatría, de Phenomenology and Mental Health Network (Oxford-Poznan) y del Capítulo de investigación sobre Historia y Epistemología de la Psiquiatría en la Asociación de Psiquiatras Argentinos (APSA)) (2013-2021).

Es el autor de los siguientes libros:

¿Qué significa analizar? Estéticas de la interpretación (2013).

Los trastornos bipolares: una revisión crítica. Psicopatología, historia y epistemología (2016).

¿Qué significa analizar? – Clínica y epistemología (nueva edición) (2019).

También ha publicado diversos papers y artículos sobre psicoanálisis, psiquiatría y filosofía en medios nacionales e internacionales.

Es revisor científico y colaborador de las siguientes revistas:

Acción Psicológica, Madrid

Phenomenology and the Cognitive Sciences, Países Bajos

Language and Psychoanalysis, Edimburgo

Editor invitado de Critical Hermeneutics, Italia.

Además, supervisor y docente invitado en diversos espacios de formación clínica en las Residencias en Salud Mental de Psiquiatría y Psicología de Buenos Aires en los hospitales: Rivadavia, Tornú, Alvear, C. Tobar García, B. Moyano, Ramos Mejía, Eva Perón (Castex), Italiano y Piñeiro.

Ex-becario de Doctorado UBACyT (2013-2016), docente de Psicopatología (2004-2018) en la Universidad de Buenos Aires, Argentina, y ex-concurrente del Hospital de Emergencias Psiquiátricas Marcelo Torcuato de Alvear (2006-2010).

NOTAS

Prólogo

1.

Ricœur, P., "Image and Language in Psychoanalysis", On Psychoanalysis, (Trad. de D. Pellauer), Cambridge: Polity Press, 2012, p. 98.

2.

Ricœur, P., "Psychoanalysis and Interpretation: A Critical Review" [2003], Études Ricœuriennes / Ricœur Studies (ERRS), vol. 7, n. 1, (2016), [pp. 31-41] p. 37.

3.

Véase: V. Gallese, "Mirror Neurons, Embodied Stimulation, and the Neural Basis of Social Identification", Psychoanalytic Dialogues, 19, 2009, pp. 519-536; Id., «Simulazione incarnata, intersoggettività e linguaggio», en Moccia, G. y Solano, L. (a cura di), Psicoanalisi e Neuroscienze. Risonanze interdisciplinari, Milano: FrancoAngeli, 2009, pp. 174-206.

4.

Cf. infra, p. 22.

5.

Freud, S., (1911 [1910]) «Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente», Obras Completas, vol. XII, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2001, p. 11.

6.

Cf. «Anexo – La subjetividad en el texto: el estatuto ontológico de la escritura psicótica», p. 249.

7.

Cf. infra, *p. 23*

8.

Cf. infra. p. 225.

El problema de la escritura en las psicosis

1.

Artaud, A., Van Gogh, el suicidado por la sociedad, Buenos Aires, Argonauta, 2007.

2.

Haremos referencia, repetidamente, al texto de Freud «Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente» (1911), abreviadamente: el caso Schreber.

3.

Schreber, D. P., Memorias de un neurópata Buenos Aires, Petrel, 1978. En adelante citado como Memorias.

4.

Nietzsche, F. Ecce homo, Madrid, Nuevas estructuras, 2000, p. 49.

5.

Einstein, A. «Ciencia y religión», Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo, Buenos Aires, Kairós, 2012, p. 174.

6.

Ídem, pp. 170-171.

7.

Eliade, M., «Introducción», Mitos, sueños y misterios, Madrid, Grupo Libro, 1991, p. XI.

8.

Véase nuestros ensayos: ¿Qué significa analizar? Clínica y Epistemología, Barcelona, Xoroi Edicions, 2019 y Los trastornos bipolares: una revisión crítica. Psicopatología, historia y epistemología, Buenos Aires, Letra Viva, 2016.

9.

En El poder psiquiátrico M. Foucault caracteriza cómo comienza a operar el poder disciplinario entre los siglos XVII y XVIII. El instrumento que permite materializar ese control permanente sobre el cuerpo del individuo no es otro que la escritura. «Ante todo –afirma Foucault–, para velar por la anotación y el registro de todo lo que ocurre, de todo lo que hace el individuo, de todo lo que dice […]. El uso de la escritura me parece absolutamente esencial para que el poder disciplinario sea global y continuo […]; los cuerpos, los comportamientos y los discursos de la gente son rodeados poco a poco por un tejido de escritura, una suerte de plasma gráfico que los registra, los codifica, los transmite a lo largo de la escala jerárquica y termina por centralizarlos. Creo que tenemos aquí una nueva relación, una relación directa y continua de la escritura con el cuerpo» (Foucault, M., El poder psiquiátrico, Buenos Aires, FCE, 2008, p. 69). Por otra parte, Lévi–Strauss radicaliza estos argumentos situándolos en el origen mismo de la civilización: «si se quiere poner en correlación la aparición de la escritura con ciertos rasgos carácterísticos de la civilización, hay que investigar en otro sentido. El único fenómeno que ella ha acompañado fielmente es la formación de las ciudades y los imperios, es decir, la integración de un número considerable de individuos en un sistema político, y su jerarquización en castas y clases. Tal es, en todo caso, la evolución típica a la que se asiste, desde Egipto hasta China, cuando aparece la escritura: parece favorecer la explotación de los hombres antes que su iluminación […]. Si mi hipótesis es exacta, hay que admitir que la función primaria de la comunicación escrita es la de facilitar la esclavitud» (Lévi–Strauss, C., Tristes trópicos, Barcelona, Paidós, 2006, p. 363).

10.

Vezzetti, H., Freud en Buenos Aires. 1910/1939, Buenos Aires, Punto Sur, 1989,

p. 36-37.

11.

Katan, M., «El más allá de Schreber. Su construcción (Aufbau) y su caída», Los casos de Sigmund Freud 2. El caso Schreber, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005, p. 48.

12.

Prado de Oliviera, L., Freud y Schreber. Las fuentes escritas del delirio, entre psicosis y cultura, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997, p. 13.

13.

Niederland, W., «Tres notas sobre el caso Schreber», Los casos de Sigmund Freud 2. El caso Schreber, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005, pp. 46-47.

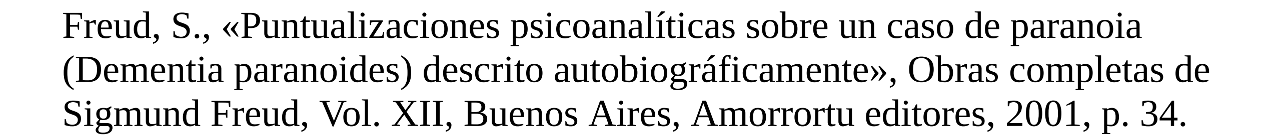
14.

Prado de Oliviera, L., Freud y Schreber. Las fuentes escritas del delirio, entre psicosis y cultura, op. cit., p. 14.

15.

Freud, S., (1900 [1899]) La interpretación de los sueños, Obras completas de Sigmund Freud, Vol. IV, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2001, pp. 118-125.

16.



Freud, S., «Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente», Obras completas de Sigmund Freud, Vol. XII, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2001, p. 34.



17.

Ibídem.

18.

Ibídem.

19.

Freud, S., «Puntualizaciones psicoanalíticas…, op. cit., p. 11.

20.

Derrida, J., Resistencias del psicoanálisis, Buenos Aires, Paidós, 2005, pp. 37-43.

21.

Baumeyer, F.; Calasso, R.; Lombardi, G.; Mazzuca, R.; Niederland, W.; Pommier, G.; Prado de Oliviera, L.; Saurí, J.; Schatzman, M.; Willington, J.A.; Lothane, S., entre otros.

22.

Ceriotto, C., Fenomenología y psicoanálisis, Buenos Aires, Troquel, 1969, p. 154.

23.

Para una lectura crítica de este ensayo de Ricœur véase la obra de M. Tort, La interpretación o la máquina hermenéutica, Buenos Aires, Nueva Visión, 1976.

24.

Dosse, F., Paul Ricœur. Los sentidos de una vida (1913-2005), Buenos Aires, FCE, 2013, p. 683. Las cursivas son nuestras.

25.

Ricœur, P., Freud: una interpretación de la cultura, México, Siglo XXI, 2009, p. 123. En adelante, Freud: una interpretación…

26.

Véase al respecto: «El ataque de los lacanianos», en Dosse, F., Paul Ricœur. Los sentidos de una vida, op. cit.

27.

Roudinesco, E., La batalla de cien años. Historia del psicoanálisis en Francia (3) (1925-1985), Madrid, Fundamentos, 1999, p. 23.

28.

Como veremos más adelante, esta afirmación es bastante inexacta, ya que el apoyo de Ricœur en Benveniste no se debe a una simple «preferencia», sino al despliegue lógico de su proyecto teórico, que apunta hacia una filosofía del lenguaje. Por otra parte, veremos cómo Jakobson es el autor clave a la hora de tematizar lo que Ricœur denomina la referencia metafórica.

29.

Roudinesco, E., La batalla de cien años. Historia del psicoanálisis en Francia (3) (1925-1985), op. cit., pp. 24-25.

30.

Idem, pp. 27-28.

31.

Lacan, J., El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964), Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 160.

32.

Véase también el estudio de Beuchot, M., «Pequeña historia de la hermenéutica», Perfiles esenciales de la hermenéutica, México, FCE, 2013.

33.

Grimal, P., Diccionario de mitología griega y romana, Buenos Aires, Paidós, 2014, p. 262.

34.

Ferraris, M., Historia de la hermenéutica, Madrid, Akal, 2000, p. 9.

35.

Retomaremos esta discusión en el apartado «Las dos tradiciones sobre la interpretación». pág. 132.

36.

Así lo señala A. Champdor en su introducción al Libro egipcio de los muertos: Orfeo conocía los misterios de Osiris; se sabe que Pitágoras fue recomendado por el faraón Amasis para que fuera iniciado por los sacerdotes de Menfis. «Entre tantos otros filósofos griegos que moraron en el doble reino de los faraones, y que asimismo fueron admitidos a participar en ceremonias a las que solo los iniciados podían asistir, citamos también a Demócrito de Abdera, a Platón, que vivió trece años entre los sacerdotes egipcios; a Eudoxio de Cnido, a Hermes Trismegisto, que tradujo en su lengua natal la literatura hermética egipcia. Citemos finalmente a Plutarco, gran sacerdote de Apolo, iniciado –escribe E. Guimet– en los misterios de Dionisio y en los de Osiris; a Plotino, que sabía traducir los jeroglíficos y conocía su sentido oculto» (Champdor, A. El libro egipcio de los muertos. Versión y notas de Albert Champdor, Madrid, Edaf, 2000, p. 61).

37.

Hart, G., Mitos egipcios, Madrid, Akal, 1994, p. 20.

38.

Dosse, F., Paul Ricœur. Los sentidos de una vida (1913-2005), op. cit., p. 346.

39.

Idem, p. 348.

40.

Ricœur, P., «Estructura y hermenéutica», El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica, Buenos Aires, FCE, 2003.

41.

Iglesias Colillas, I. ¿Qué significa analizar?, op. cit., p. 85.

42.

Véase Dalbiez, R., El método psicoanalítico y la doctrina freudiana I & II, Buenos Aires, Amorrortu editores, ١٩٤٨.

43.

Véase Ricœur, P., «La simbólica del mal», Finitud y culpabilidad, Madrid, Trotta, 2004.

44.

La primera publicación sobre el tema con ese título fue “The Question of Proof in Freud´s Psychoanalytic Writings”, aparecida en el Journal of the American

Psychoanalytic Association, 25, 1977, núm. 4, pp. 836-871. Ricœur aquí se refiere a la versión abreviada de ese texto que llevó por título «La question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud», aparecida en Qu`est-ce que l ´homme? Philosophie/Psychanalyse. Hommage à Alphonse De Waelhens, Bruselas, Ed. De la Faculté Universitaire Saint-Louis, 1982, pp. 591-619.

45.

Ricœur, P., Autobiografía intelectual, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997.

46.

Busacchi, V., Habermas and Ricœur´s Depth Hermeneutics – From Psychoanalysis to a Critical Human Science, Nueva York, Springer International Publishing, 2016, p. 7.

47.

Véase Ey, H. (Comp.), El inconsciente (coloquio de Bonneval), México, Siglo XXI, ١٩٧٥.

48.

Ricœur, P., Crítica y convicción, Madrid, Síntesis, 2003.

49.

Moron, P. et al., Clérambault, maestro de Lacan, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000, p. 52.

50.

Ibídem.

51.

Moron, P. et al., Clérambault, maestro de Lacan, op. cit. p. 53.

52.

Laplanche, J., La prioridad del otro en psicoanálisis, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1996, p. 20.

53.

Ibídem.

54.

Laplanche, J., La prioridad del otro en psicoanálisis, op. cit., p. 161.

55.

Idem, p. 76.

56.

Idem, p. 80, p. 166.

57.

Véase Schleiermacher, F., Sobre los diferentes métodos de traducir. Edición bilingüe, Traducción y comentarios de Valentín G. Yebra, Madrid, Gredos, ٢٠٠٠.

58.

Laplanche, J., «El psicoanálisis como anti-hermenéutica», Entre seducción e inspiración: el hombre, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2001, p. 202.

59.

Idem, p. 199.

60.

Ricœur, P. Freud: una interpretación…, op. cit., p. 379.

61.

Idem, p. 380.

62.

Idem, p. 57.

63.

Laplanche, J., «Seducción, persecución, revelación», Entre seducción e inspiración: el hombre, op. cit., p. 25.

64.

Idem, p. 200. El profesor Busacchi realizaba una crítica similar ya en 2016, en su libro Habermas and Ricœur´s Depth Hermeneutics, op. cit., p. 5.

65.

Lacan, J., «Lugar, origen y fin de mi enseñanza» (1967), Mi enseñanza, Buenos Aires, Paidós, 2007, pp. 42, 72, 75. En este texto Lacan admite explícitamente la influencia de Heidegger en su pensamiento.

66.

Tort, M., La interpretación o la máquina hermenéutica, op. cit., p. 40.

67.

Sédat, J., «Ricœur, Freud, y el proceder psicoanalítico», en Delacroix, C., Dosse, F., García, P. (Dir.). Paul Ricœur y las ciencias humanas, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008, p. 76.

68.

Idem, p. 79.

69.

Allouch, J., Schreber teólogo. La injerencia divina II, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2014, p. 41.

70.

Mencionemos aquí el artículo titulado «La metáfora en Paul Ricœur», de Francisco José Martínez, que es claramente una excepción a la perspectiva «confrontativa» entre psicoanálisis y hermenéutica (Cf., Alemán, J.-Pereña, F. (Dir.), Metáfora y delirio, Madrid, Eolia-Dor, 1993).

71.

Busacchi, V., Habermas and Ricœur´s Depth Hermeneutics. op. cit., p. 8. Lo que intenta Ricœur en Freud: una interpretación… es, según Busacchi, «forjar una reconciliación entre los registros hermenéuticos del sentido y la interpretación, y los registros energéticos del instinto y la explicación causal, la cual es en efecto una mediación entre las carácterísticas hermenéuticas y las científico/biológicas del psicoanálisis» (Idem, p. 7).

72.

Idem, p. 8.

Lectura freudiana de las Memorias de un neurópata

1.

En lo claro no hay interpretación.

2.

Ya P.-L. Assoun –lo mismo que muchos otros investigadores– destacó especialmente la «función epistemológica de la correspondencia privada» (Assoun, P.-L., Introducción a la epistemología freudiana, México, Siglo XXI Ed., 1991, p. 120. Cursivas añadidas), por sobre todas las demás la mantenida con Flieβ, con quien acuña por primera vez –en 1894– el sintagma «consideraciones metapsicológicas» (Idem, p. 121) para nombrar sus investigaciones incipientes.

3.

Álvarez, J.M., «La locura desde dentro: las enseñanzas de Paul Schreber, profesor de psicosis», La invención de las enfermedades mentales, Madrid, Gredos, 2008, p. 470.

4.

El título original del libro de Schreber rezaba así: Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken. Como bien señala J. M. Álvarez, es más preciso traducirlo por «Hechos dignos de ser recordados de un enfermo de los nervios» (Álvarez, J.M. «La locura desde dentro: las enseñanzas de Paul Schreber, profesor de psicosis», La invención de las enfermedades mentales, op. cit., pp. 406-408).

5.

Ellmann, R., James Joyce, Barcelona, Anagrama, 1991, p. 700.

6.

Idem, p. 716.

7.

Ibídem.

8.

Ibídem.

9.

Ellmann, R., James Joyce, op. cit., p. 568. Citado también por Deirdre Bair con algunas variaciones, en Bair, Deirdre. C. G. Jung. Eine Biographie, München, 2005, p. 430.

N. B. El texto: «las abejas que dan vueltas en torno a sus sombreros», es una traducción literal desafortunada de una expresión que significa «obsesiones». Agradezco este esclarecimiento a Daniel Tunnard, traductor de esta obra al inglés.

10.

Ellmann, R. James Joyce, op. cit., p. 518.

11.

Idem, p. 520.

12.

Existe otra versión española de este texto que apareció en Buenos Aires bajo el título: Jung, C. G. ¿Quién es Ulises?, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1992. Esta edición incluye además algunos documentos legales anexos en torno a la censura que el Ulises recibió en Estados Unidos.

13.

Jung, C. G. «‘Ulises’. Un monólogo», en Alemán, J.-Pereña, F (Dir.). Locura: clínica y suplencia, Madrid, Eolia-Dor S.L., 1994, p. 35.

14.

El misterio de Ulises.

15.

Jung, C. G. «‘Ulises’. Un monólogo», en Alemán, J.-Pereña, F (Dir.). Locura: clínica y suplencia, op. cit., p. 50.

16.

Ellmann, R. James Joyce, op. cit., p. 759.

17.

Freud, S./Jung, C. G. Correspondencia, Madrid, Trotta, 2010, p. 330.

18.

Jung, C. G. Psicología de la demencia precoz. Psicogénesis de las enfermedades mentales 1 (1906). Barcelona, Paidós, 1987, p. 65.

19.

En adelante nos referiremos a este texto como «Formulaciones».

20.

Freud, S./Jung, C. G. Correspondencia, op. cit., p. 398.

21.

Freud, S. «La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis», Obras completas de Sigmund Freud, Vol. 19, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2000, p. 197.

22.

Iglesias Colillas, I. ¿Qué significa analizar? Clínica y epistemología, Barcelona, Xoroi Edicions, 2019, p. 39.

23.

Busacchi, V., Habermas and Ricœur´s Depth Hermeneutics – From Psychoanalysis to a Critical Human Science, Switzerland, Springer International Publishing, 2016, p. 104.

24.

Idem.

25.

No distinguir la compleja interacción entre Wirklichkeit y Realität lleva a callejones sin salida en la práctica clínica. Nos referimos a los habituales reduccionismos a los que suele verse sometido el psicoanálisis: el subjetivista y el ambientalista. El primero culmina en la absolutización de la realidad psíquica (Realität) –que lleva muchas veces al enloquecimiento de muchos pacientes (en el cual los analistas que se posicionan en este extremo terminan induciendo a sus pacientes a múltiples acting-out y crisis de angustia graves, habitualmente)–, sobre todo cuando el analista rechaza, cuando no aloja simbólicamente la existencia material y fáctica de algún hecho y reduce todo a una suerte de perspectivismo relativista, donde todo depende de la «interpretación subjetiva». El segundo reduccionismo es el que lleva a los impasses del ambientalismo –absolutizando así la Wirklichkeit, la realidad material objetiva–, donde se descuida la dimensión simbólica y donde se termina en una suerte de realismo ingenuo, donde las posiciones subjetivas –en el sentido de Lacan– no cuentan, sino que solo tienen valor los acontecimientos materiales fácticos. Como puede verse, cualquier polarización reduccionista lleva al absurdo. Freud sostuvo que se trata más bien de dos dimensiones de la existencia que se hallan permanentemente en conflicto: a eso refiere el par conceptual Wirklichkeit/Realität. La consideración de la «realidad psíquica» implica, además, importantes consideraciones en torno al problema epistemológico sobre el «hecho» en psicoanálisis.

26.

Freud, S., «Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico», Obras completas de Sigmund Freud, Vol. 12, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2001, p. 224 (en adelante «Formulaciones»).

27.

Verhältnisse significa «condiciones», en el sentido de «las posibilidades que están al alcance». Por ejemplo, Über seine Verhältnisse leben significa «vivir por encima de sus posibilidades».

28.

Freud, S., «Formulaciones», op. cit., p. 228.

29.

Idem, p. 229.

30.

¿Es que acaso los psicóticos desean? ¡Por supuesto! Tanto como los neuróticos, tristemente idealizados en la teoría (y en la práctica). La pregunta no es deseo sí / deseo no, sino intentar dilucidar diferencialmente los «cómo» se desea, las modalidades posibles del deseo inherentes a las posiciones psicóticas mismas: melancolía, paranoia, esquizofrenia. Lo que queremos sugerir es que nos parece un error de principio ir al encuentro clínico con el neurótico suponiendo, a priori, que ellos sí desean. Hacer lo que se espera de uno, estar bien adaptado a tal o cual contexto, no es en ningún caso garantía de que ahí el deseo sostiene al sujeto. Como dice Lacan en relación al amor: saber lo que el otro va a hacer no es una garantía de amor. Donde no hay espacio para las sorpresas, no lo hay para el deseo, que por cierto, en sí mismo, no es nada. Y si es algo, como decía Spinoza, se trata de una potencia de obrar, de una afirmación en la existencia a través de actos, de obras. Es que nada puede saberse del deseo si no se está dispuesto a desatar el despliegue del infierno. Nótese que un Lacan maduro –por ejemplo, en Radiofonía y Televisión– (1974), afirma que el rechazo de lo inconsciente es trans-estructural: lo podemos encontrar en posiciones perversas, neuróticas o psicóticas.

31.

Freud, S., «Formulaciones», op. cit., p. 223.

32.

W. Griesinger (1817-1868). Además de ser el introductor de la obra de Pinel en Alemania y traductor de la misma al alemán, es el autor –según Bercherie– del primer verdadero tratado de psiquiatría. Fue traducido al francés por Baillarger (1809-1890) y ampliamente elogiado por los Falret, al punto que este afirmó que se trata de «la mejor obra que existe actualmente en nuestra especialidad». Fue también el promotor de la frase «hay que tratar al individuo, no la enfermedad». Para un estudio más detallado sobre Griesinger véase: Iglesias Colillas, I., Los trastornos bipolares: una revisión crítica. Psicopatología, historia y epistemología, Buenos Aires, Letra Viva, 2016, cap. V.

33.

Idem.

34.

Freud, S., (1900 [1899]) La interpretación de los sueños, Obras completas de Sigmund Freud, Vol. IV, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2001, p. 113.

35.

Ibídem.

36.

Ibídem, cursivas añadidas.

37.

Ibídem.

38.

Freud, S. «Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. 29° conferencia. Revisión de la doctrina de los sueños», Obras completas de Sigmund Freud, Vol. 22, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2001, pp. 15-16.

39.

Encontramos esta idea ya en 1907 en la correspondencia con Jung, carta 22F: «Algunos puntos de vista teóricos sobre la paranoia» (entre el 14 y el 21 de abril de 1907): «El hecho fundamental es, por ejemplo, el siguiente: en una persona femenina surge el deseo de tener relaciones sexuales con un hombre. Dicho deseo es sometido a represión y aparece de nuevo en la forma siguiente: se dice fuera que dicha persona tiene tal deseo, lo cual es negado por ella […]. ¿Qué ha sucedido en este modo de represión y de retorno característico de la paranoia? Una idea –el contenido del deseo– ha surgido y ha permanecido he incluso de inconsciente se ha tornado consciente, pero esta idea surgida interiormente es proyectada hacia afuera, retornando como percepción real, en la que la represión tan solo se puede manifestar de nuevo como contradicción. Se niega la creencia en la moción desiderativa y en el retorno demuestra una emoción hostil contrapuesta». Aquí Freud concluye que «el delirio es una creencia o convicción en la realidad, surgida de la libido». Y más adelante: «En la paranoia le es retirada la libido al objeto, una inversión de ello es el duelo, en el que le es retirado el objeto a la libido» (Freud, S./ Jung, C. G., Correspondencia, op. cit., p. 74). Veremos cómo vuelve a aparecer la relación entre duelo y paranoia en el caso Schreber, en el cual constataremos dicha relación inversa, claramente

observable en la clínica cotidiana.

40.

Freud, S., «Formulaciones», op. cit., p. 226. Cursivas añadidas.

41.

Freud, S., «Formulaciones», op. cit., p. 230.

42.

Idem, p. 227.

43.

Es interesante señalar –como lo hace Strachey– que el término alemán Urteilsfällung aparece íntimamente relacionado con el de Urteilsverwerfung, que significa literalmente «desestimación por el juicio», aparecido por primera vez en El chiste y su relación con lo inconsciente (1905) y luego en La negación (1925) (Freud, S., «Formulaciones» op. cit., p. 226, nota 10).

44.

Álvarez, J.M., La invención de las enfermedades mentales, op. cit., p. 473.

45.

Freud, S./ Jung, C. G., Correspondencia, op. cit., pp. 152-153. Cursivas

añadidas.

46.

Freud, S., «Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente», Obras completas de Sigmund Freud, Vol. 12, op. cit., p. 55 (en adelante, «Puntualizaciones»).

47.

Idem, p. 56.

48.

Freud, S. Tres ensayos de teoría sexual, en Obras completas de Sigmund Freud, Vol. 7, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2000, pp. 161-162.

49.

No es mucho lo que se sabe de Arnold Georg Stegmann. Sí pudimos averiguar que fue médico forense y psiquiatra en Dresde; participó en el Congreso de Salzburgo en 1908; fue cofundador de la Asociación Psicoanalítica de Alemania y que finalmente murió en la Primera Guerra Mundial.

50.

Se refiere al padre de Schreber, al Dr. Daniel Gottlob Moritz Schreber (1808-1861), a quien nos referiremos en el apartado siguiente.

51.

Freud, S. / Ferenczi, S. Correspondencia completa 1908-1911, Madrid, Síntesis, 2001, pp. 265-266.

52.

Freud, S. Cartas a Wilhelm Fließ (1887-1904), Buenos Aires, Amorrortu editores, 1994, p. 200.

53.

Freud, S./ Jung, C. G., Correspondencia, op. cit., p. 392.

54.

Idem, p. 395, Cursivas añadidas. Lo que posteriormente Lacan llamará frase alusiva, en la cual se trata exactamente de eso: la indeterminación del sujeto de la enunciación, tal como puede verse en De una cuestión preliminar… por ejemplo (Lacan, J. «De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis» (1957-58), Escritos 2, Buenos Aires, Siglo XXI, 1987, pp. 516-517.

55.

Ibídem.

56.

Freud, S. / Ferenczi, S., Correspondencia completa 1908-1911, op. cit., p. 267.

57.

Freud, S., «Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad», Obras completas de Sigmund Freud, Vol. 18, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2001, pp. 219-220.

58.

Idem, p. 221.

59.

Idem, p. 220. En este escrito Freud sostiene que los paranoicos perseguidos «esperan de todo extraño algo como amor; pero estos otros no les demuestran nada semejante, se les ríen en la cara, agitan su bastón o hasta escupen en el suelo cuando ellos pasan, y eso es algo que realmente no se hace cuando se tiene algún interés amistoso hacia la persona que está cercana. Solo se lo hace cuando a uno esa persona le resulta del todo indiferente, cuando puede tratarla como si nada se le importase de ella, y el paranoico no anda tan errado en cuanto al parentesco fundamental de los conceptos 'extraño' y 'enemigo' cuando siente esa indiferencia, en relación con su demanda de amor, como hostilidad. Ahora sospechamos que describimos de modo harto insatisfactorio la conducta del paranoico […], cuando decimos que proyectan hacia afuera, sobre otros, lo que no quieren percibir en su propia interioridad. Sin duda que lo hacen, pero no proyectan en el aire, por así decir, ni allí donde no hay nada semejante, sino que se dejan guiar por su conocimiento de lo inconsciente y desplazan sobre lo inconsciente del otro la atención que sustraen de su inconsciente propio».

60.

Freud, S. / Abraham, K. Correspondencia completa 1907-1926, Madrid, Síntesis, 2001, p. 127.

61.

Idem, p. 130.

62.

Cf. infra, p. 211.

63.

Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., p. 11.

64.

Baumeyer, F. «El caso Schreber», Los casos de Sigmund Freud 2. El caso Schreber, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005, p. 13.

65.

Para un estudio detallado y exhaustivo sobre este punto véase: Lothane (2004), Kapitel 2, Paul Schrebers Geschichte.

66.

Álvarez señala muy atinadamente que Schreber se hacía llamar «Paul» y no Daniel, dato que es necesario atender viniendo de alguien tan preciso como Schreber. Todo su delirio –como veremos más adelante– gira en torno a la Entmannung, la –mudanza en mujer–, la genealogía y la procreación. «No es casual –sostiene Álvarez– que él mismo eludiera precisamente el nombre de Daniel, el más repetido entre todos sus ancestros varones y, de igual modo, que prefiera el nombre de su madre (Pauline) para hacerse reconocer» (Álvarez,

J.M., La invención de las enfermedades mentales, op. cit., p. 409).

67.

Lothane, Z. Seelenmord und psychiatrie. Zur rehabilitierung Schrebers, Gieβen, Psychoz,ocial-Verlag, 2004, p. 39 y Álvarez, J.M., La invención de las enfermedades mentales, op. cit., p. 412.

68.

Álvarez, J.M., La invención de las enfermedades mentales, op. cit., p. 414.

69.

Según Prado de Oliviera, «la ausencia de la madre de Schreber en las Memorias no se debe, sin lugar a duda, a su borramiento, sino, por el contrario, a su importancia. Esta es la tesis que desarrolla White. Los principales temas de las Memorias, como la vida eterna de las almas, el asesinato del alma, la conexión de los nervios, la eviración, llevan la impronta de las relaciones de Schreber con su madre o del rol materno que tuvo el padre, que impedía, de esa manera, que el hijo adquiriese una autonomía total respecto de lo 'materno'» (Prado de Oliviera, L. Freud y Schreber. Las fuentes escritas del delirio, entre psicosis y cultura, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997, p. 17).

70.

Álvarez, J.M., La invención de las enfermedades mentales, op. cit., pp. 427-428.

71.

Agreguemos que Sabine era 16 años menor que Paul.

72.

Prado de Oliveira señala que Schreber «se casó menos de un año después del suicidio de su hermano mayor» (Prado de Oliviera, L. Freud y Schreber. Las fuentes escritas del delirio, entre psicosis y cultura, op. cit., p. 58).

73.

El profesor Álvarez se refiere aquí al Sr. Geiser.

74.

Álvarez, J.M. La invención de las enfermedades mentales, op. cit., p. 431.

75.

Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., p. 13.

76.

Idem, p. 14. Aparentemente Sabine dio a luz seis hijos muertos (Prado de Oliviera, L. Freud y Schreber. Las fuentes escritas del delirio, entre psicosis y cultura, op. cit., p. 61), lo cual suscita el interrogante de si acaso esto no tiene alguna correspondencia simbólica con las seis poluciones nocturnas acaecidas durante el desencadenamiento de la psicosis de Schreber, o sea los fenómenos psicóticos de su segunda enfermedad.

77.

Dejaremos de lado el análisis de esta última crisis ya que excede los fines del presente estudio, pero digamos sucintamente que acaeció en 1907 y estuvo ligada a la muerte de su madre y a un ataque de apoplejía de su esposa Sabine (Álvarez, J.M., La invención de las enfermedades mentales, op. cit., p. 465).

78.

Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., p. 14.

79.

Idem, p. 40.

80.

Su más célebre contribución a la neurobiología fue su ensayo titulado Cerebro y alma (Gehirn und Seele, Leipzig, Veit, 1896), en el cual arengaba a sus colegas a conocer el «órgano del alma», el Seelenorgan. No parece casual que Schreber acuñe posteriormente el término Seelenmörder, «asesino de almas» para referirse irónicamente a él. Freud conocía la obra de Flechsig por lo menos desde 1891, ya que lo cita en su estudio sobre La afasia (Freud, S. La afasia, Buenos Aires, Nueva Visión, 1973, p. 64). Para un examen detallado de la vida y obra de Flechsig véase Lothane, Z., «Paul Flechsig, Universitätspsychiatrie und die erste biologische Psychiatrie», Seelenmord und psychiatrie. Zur rehabilitierung Schrebers, Gieβen, Psychozocial-Verlag, 2004, pp. 315-389.

81.

Freud aclara: «en la clínica de Leipzig, dirigida por el Prof. Flechsig» (Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., p. 14).

82.

Idem, p. 15.

83.

Idem. Freud sostiene que el «almicidio» es «ilustrado por apuntalamiento en el contenido de la saga del Fausto de Goethe, del Manfred de Lord Byron, del Cazador mágico de Weber» (Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., p. 42). Prado de Oliveira llama además nuestra atención sobre la novela de Schiller llamada La máscara. Allí se prevé el futuro por medio del conocimiento del alma humana; se trata de una lucha por apartar a un Príncipe del camino del crimen. «Pero el Príncipe se vuelve asesino para acceder a la realeza y muere loco. La novela adopta una forma epistolar; las cartas del Príncipe pueden publicarse porque «su alma está purificada». Recordemos, de paso, que la purificación constituye un momento importante para las almas schreberianas, como para los románticos en general […]. La encuesta del Príncipe sobre la autenticidad de los videntes revela el asesino de un hermano mayor por su hermano menor que busca, de este modo, obtener la herencia y la mano de la joven más solicitada. Esta revelación implica el fin de la familia por la extinción del linaje. Estos mismos temas aparecen a propósito del 'asesinato del alma'» (Prado de Oliviera, L. Freud y Schreber. Las fuentes escritas del delirio, entre psicosis y cultura, op. cit., p. 58).

84.

Idem, p. 16.

85.

Mannoni, M., «Antipsiquiatría y psicoanálisis», El psiquiatra, su «loco» y el psicoanálisis, Buenos Aires, Nueva Visión, 1976, pp. 155 y ss. He aquí otros

85.

fragmentos que permiten obtener algunos detalles más: «El 14 de julio de 1902, Daniel Paul Schreber, doctor en leyes, ex presidente de la Suprema Corte del reino de Sajonia, apeló la sentencia que, en mérito a su condición de alienado, lo había puesto bajo tutela en marzo de 1900. El juez, influido por el informe del experto, el doctor Weber, había estimado, en ese momento, que la enfermedad mental del paciente lo volvía inepto para dirigir sus asuntos. La corte había compartido esta opinión: a su juicio, un delirante que padecía alucinaciones, es decir, que estaba 'sometido a influencias externas no controlables', no estaba en condiciones de ocuparse con idoneidad de la administración de sus bienes. Daniel Schreber, ayudado por su abogado, recusó estos argumentos. No veía por qué una paranoia diagnosticada por los psiquiatras le impediría asumir con responsabilidad la dirección de sus asuntos. El delirio (problema médico) es una cosa, y la capacidad civil (problema jurídico) es otra. De esta manera, se demandó la anulación de la sentencia que disponía la tutela; la demanda se apoyaba en documentos redactados por el mismo Schreber y publicados después con el título Memorias de mi enfermedad nerviosa. El demandante discutía en ellos no solamente las decisiones administrativas que habían adoptado contra él sino también las conclusiones del experto médico» .

86.

Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., p. 17.

87.

Idem, p. 18.

88.

Idem, pp. 18-19.

89.

Idem, p. 19.

90.

Schreber, D. P. Memorias de un neurópata, Buenos Aires, Petrel, 1978, p. 180 y ss.).

91.

Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., p. 20.

92.

Los «rayos de Dios» son «idénticos con las voces que hablan en el ‘lenguaje fundamental’, y nunca trataron la transformación en mujer de otro modo que como una injuria sexual, y no rara vez se burlaban de él diciéndole ‘Miss Schreber’» (Idem, p. 20).

93.

Según Freud se trata de un tema íntimamente ligado al de Dios. «La bienaventuranza es para Schreber (…) ‘la vida en el más allá’ a que es elevada el alma humana mediante la purgación tras la muerte. La describe como un estado de continuo gozar, unido a la visión de Dios (…). (Freud, S. «Puntualizaciones», op. cit., p. 28). A Freud le llama la atención que el concepto de Schreber sobre la «bienaventuranza» (Seligkeit) parece haber nacido por la condensación de los dos principales significados de la palabra alemana: «difunto» y «sensualmente dichoso» (Idem, p. 29).

94.

Prado de Oliviera comenta que en Le Ciel et ses merveilles et l´Enfer de Swedenborg, «desde el comienzo los ángeles le hablan a Swedenborg de las ‘almas examinadas’ […] para las que el cielo no es más que beatitud y placer» (Prado de Oliviera, L. Freud y Schreber. Las fuentes escritas del delirio, entre psicosis y cultura, op. cit., p. 141).

95.

La «lengua fundamental» es lo que aprenden las almas al ser «examinadas»; se trata de «la lengua que el propio Dios habla […], un alemán algo anticuado, pero sin embargo vigoroso, que se caracteriza sobre todo por una gran riqueza de eufemismos» –explica Freud– (Freud, S. «Puntualizaciones», op. cit., p. 23).

96.

Para Schreber el alma humana estaba contenida en los nervios del cuerpo. «Hay que representárselos como unos productos de extraordinaria sutileza –comparables a unas finísimas hebras–» (Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., p. 21). Freud destaca a su vez la utilidad de esta doctrina para explicar la herencia: «El semen masculino contiene un nervio del padre y se reúne en una unidad de nueva generación con un nervio tomado del cuerpo de la madre» (Idem, p. 22). Los «nervios» explican entonces la herencia y la genealogía.

97.

Idem, pág. 31.

98.

Idem, p. 20.

99.

Idem, p. 31.

100.

Ibídem.

101.

Freud, S. «Puntualizaciones», op. cit. p. 34. Ahora bien, antes de seguir avanzando, es importante realizar algunas observaciones. Este parágrafo, fundamental para la elucidación metodológica, presenta algunas complicaciones en su traducción. Etcheverry traduce Von den wahnhaften Äuβerungen des Kranken selbst como «desde las exteriorizaciones delirantes del propio enfermo», pero la frase alemana wahnhaften Äuβerungen puede quizás leerse mejor como «declaraciones (Äuβerungen) delirantes». Otro tanto sucede con von den Anlässen seiner Erkrankung, que Etcheverry traduce por «las ocasiones a raíz de las cuales contrajo su enfermedad». Pero Anlässen admite también ser traducida como los «eventos» o los «acontecimientos» que llevan a enfermar. Cuando en muchos de sus estudios clínicos Freud habla del «ocasionamiento», se refiere frecuentemente a los acontecimientos desencadenantes.

102.

Idem, p. 52.

103.

Cabe resaltar aquí la profunda influencia que tuvo Aristóteles en el pensamiento de Freud en lo relativo a la interpretación. Según Aristóteles, «el intérprete más hábil de los sueños es aquel que puede observar las semejanzas […], porque las

imágenes de los sueños son más o menos parecidas a las representaciones de objetos en el agua» (Aristóteles. «De la adivinación durante el dormir», Parva Naturalia, Madrid, Alianza, 1993, p. 119).

104.

Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., pp. 34-35. Siendo que los «pájaros de milagro» terminan haciendo referencia a mujeres, a muchachas no muy lúcidas –según Schreber–, que hablan repitiendo sin saber –de ahí que tengan «cerebro de pájaro»–, los «vestíbulos del cielo» –Vorhöfe des Himmels–, parecen hacer referencia, especialmente por la palabra Vorhof, a la vulva femenina, tal como Freud lo descubre en uno de los sueños de Dora, por ejemplo (Iglesias Colillas, I. ¿Qué significa analizar?, op. cit., p. 201). La prudencia hace que Freud no llegue más que a insinuarlo: «Además, de esta facilísima interpretación de los 'pájaros de milagro' se recoge un indicio para entender los enigmáticos 'vestíbulos del cielo'» (Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., p. 35).

105.

Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., p. 35.

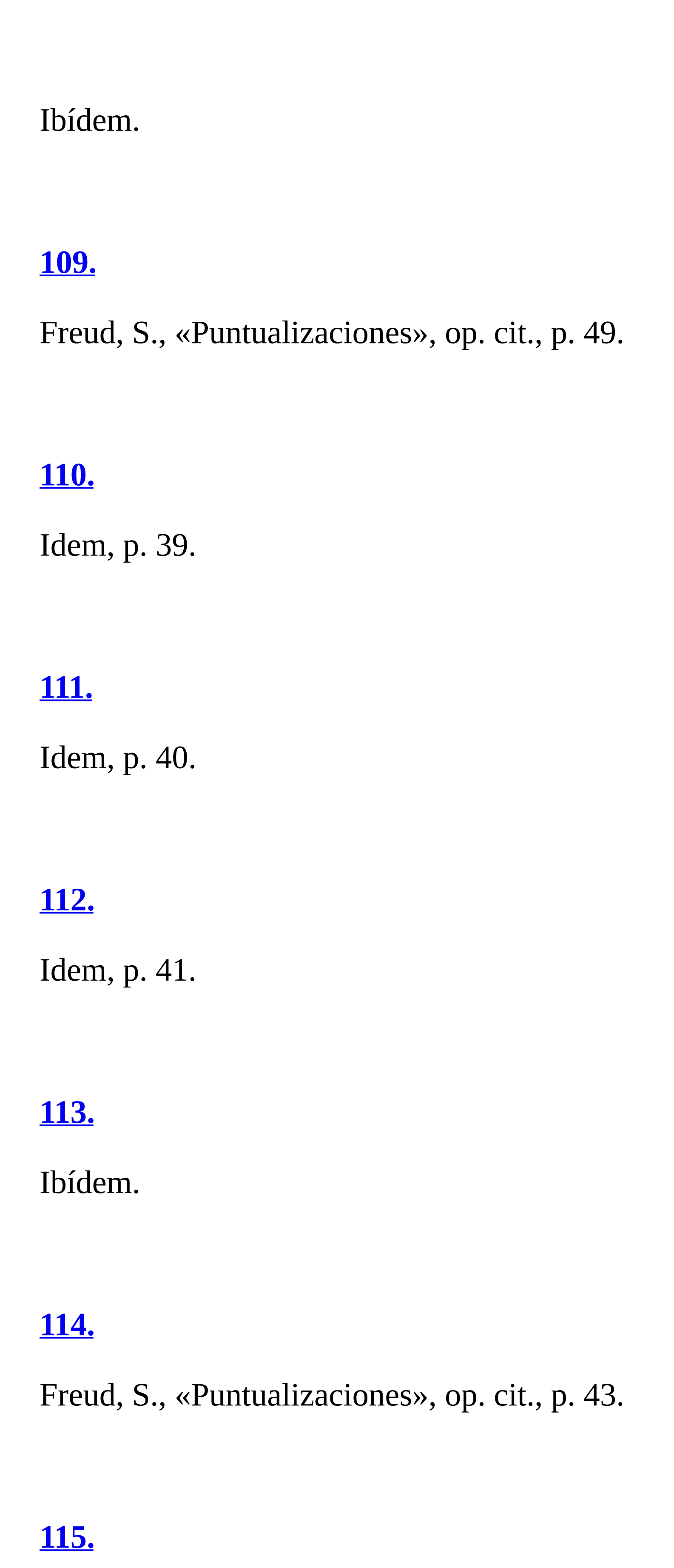
106.

Idem, p. 36.

107.

Idem, p. 37.

108.



Ibídem.

109.

Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., p. 49.

110.

Idem, p. 39.

111.

Idem, p. 40.

112.

Idem, p. 41.

113.

Ibídem.

114.

Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., p. 43.

115.

Idem, p. 41.

116.

Ibídem, «En general, el ser humano oscila a lo largo de su vida entre un sentir heterosexual y uno homosexual, y una frustración o un desengaño en un lado suele esforzarlo hacia el otro» –agrega Freud–.

117.

Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., pp. 43-44.

118.

Idem, p. 44.

119.

Según Baumeyer, su padre había fallecido en 1861 y su hermano Gustav en 1877, aclara el editor (Idem, p. 45).

120.

Idem, pp. 44-45.

121.

Freud observa que estos procesos de descomposición son absolutamente característicos de la paranoia. «La paranoia fragmenta, así como la histeria

condensa. O, más bien, la paranoia vuelve a disolver las condensaciones e identificaciones emprendidas en la fantasía inconsciente» (Idem, pp. 46-47).

122.

Idem, p. 48.

123.

Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., p. 50.

124.

En relación con cómo se presenta lo femenino en el discurso de Schreber –lo que significa para nosotros verdaderamente el concepto de Empuje-a-la-Mujer de Lacan: un fenómeno discursivo–, cabe recordar que la «lengua fundamental», la Grundsprache, es precisamente «un alemán arcaico plagado de eufemismos». Las almas también tienen una tendencia común «a expresarse por hipérboles». En nota al pie, el traductor Ítalo Manzi, explica que la «hipérbole» es una figura retórica que consiste en aumentar o disminuir excesivamente la verdad de aquello de que se habla. Otro tanto se puede decir de la palabra alemana Entmannung, «emasculación» o «eviración». «Por la forma en que Schreber utiliza Entmannung, (Ent: «des»; Mannung: «hominización»; en sentido amplio: «castración»), y, sobretodo, por el valor de neologismo que le da («Dejar de ser hombre y pasar a ser mujer»), se ha preferido crear el término «eviración», siguiendo la etimología del alemán Ent-mannung, que ya fue utilizada por los traductores de Schreber al italiano y al francés» (Schreber, D. P. Memorias de un neurópata, Buenos Aires, Petrel, 1978, pp. 17-18).

125.

Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., p. 51.

126.

Ibídem.

127.

Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., p. 48.

128.

Aquí podemos además constatar aquella apreciación realizada posteriormente por Freud en 1922 en «Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad» sobre la presencia inconfundible de la demanda de amor en los delirios de persecución (Freud, S. «Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos,…», op. cit., p. 220). Esto se afirma explícitamente en estas líneas del historial: «Acaso el doctor Schreber forjó la fantasía de que si él fuera mujer sería más apto para tener hijos, y así halló el camino para resituarse en la postura femenina frente al padre, de la primera infancia» (Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., p. 54).

129.

«Análogamente, la 'fantasía femenina de deseo' de Schreber no es sino una de las plasmaciones típicas del complejo nuclear infantil», nota 34, es decir, del Vaterkomplexes, el complejo paterno. Freud reconoce en esa «mestura de crítica blasfema y respetuosa devoción», «la postura del varoncito frente a su padre; contiene la misma alianza entre sumisión respetuosa y rebelión que hemos hallado en la relación de Schreber con su Dios, y es el modelo inconfundible de esta última, que lo copia fielmente» (Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., p. 49).

130.

Idem, pp. 52-53.

131.

Respecto del término alemán Versagung, que significa literalmente «negación», pero que es utilizado por Freud como «frustración» o «privación» (de deseos infantiles y, en general, de la libido), es interesante reflexionar sobre toda la gama semántica que esta palabra ofrece: Versagen tiene al menos las siguientes acepciones: negar; fallar (en relación a una máquina o al corazón); fracasar (en la escuela o en el trabajo); y, por último, puede significar fallo o avería, deficiencia.

132.

Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., pp. 53-54.

133.

Ver la nota de la p. 22 del historial de Freud.

134.

Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., p. 55.

135.

Idem, p. 56.

136.

Ibídem. Cursivas añadidas.

137.

Ibídem.

138.

Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., p. 57.

139.

Freud, S., Tres ensayos de teoría sexual, en Obras completas de Sigmund Freud, Vol. 7, op. cit., p. 182.

140.

En Tres ensayos de teoría sexual Freud postula que tanto la cultura como el desarrollo individual se realiza a expensas de las mociones sexuales infantiles. Se trata de una desviación de la energía sexual para aplicarla a otros fines. Esta desviación de las fuerzas pulsionales de sus metas y su orientación hacia metas nuevas es el proceso que Freud denomina sublimación (Freud, S. Tres ensayos de teoría sexual, op. cit., p. 161).

141.

Idem, pp. 161-162.

142.

Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., p. 58. Cursivas de Freud.

143.

Nachdrängen significa literalmente «empujar desde atrás». Quizás es por esta resonancia semántica que solo podemos pesquisar la represión «retroactivamente» (Nachträglichkeit), «donde ya fue» o «donde ya estuvo», es decir, posteriormente o más tarde; este es el significado literal de Nachträglich.

144.

Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., p. 64.

145.

También encontramos este mecanismo de repliegue de la libido en otras formas de psicosis y en distintos momentos y fases del proceso psicótico, tal como Freud mismo lo señala al generalizar el «repliegue narcisista» o «introversión de la libido», como lo llamaba Jung.

146.

Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., p. 65.

147.

Ibídem.

148.

Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., p. 66.

149.

Idem, p. 67.

150.

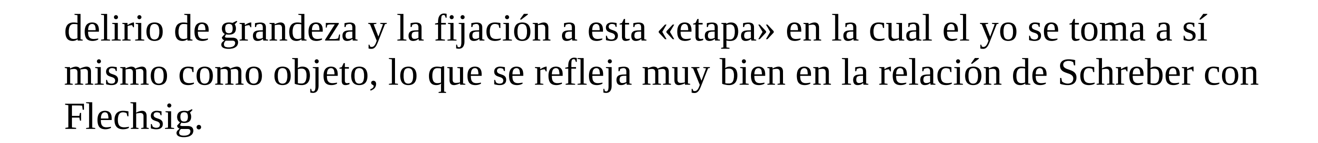
Ibídem.

151.

Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., p. 68.

152.

Ichbesetzungen, que es el término alemán original, es lamentablemente una palabra ambigua: «tanto puede querer significar que el yo es el investido como el que inviste» (Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., p. 68, nota 22), temática que será retomada en 1914 desde la óptica de la libido yoica y la libido objetal en «Introducción del narcisismo» (Freud, S., Obras completas de Sigmund Freud, Vol. 14, Buenos Aires, Amorrortu editores). La ambigüedad de este término también se ve reflejada en la ambigüedad conceptual del narcisismo, ya que el «yo», al constituirse como objeto de amor de las pulsiones sexuales –del autoerotismo–, es sujeto y objeto al mismo tiempo, es tanto «lo investido con libido» como «lo que inviste» con ella (García, G. La otra psicopatología, Buenos Aires, Laumardi, 1978, pp. 51-80). Este problema queda aquí ilustrado, en la conceptualización del historial de Schreber, en la dificultad para terminar de circunscribir a qué se refiere Freud con la «elección de objeto homosexual», no pudiendo ser del todo diferenciables la fijación al narcisismo que explica el



delirio de grandeza y la fijación a esta «etapa» en la cual el yo se toma a sí mismo como objeto, lo que se refleja muy bien en la relación de Schreber con Flechsig.

153.

Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., p. 69.

154.

Idem, p. 72.

155.

«El núcleo del conflicto en la paranoia del varón es la invitación de la fantasía de deseo homosexual, amar al varón» (Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., p. 58).

156.

Idem, p. 58.

157.

Idem, p. 61.

158.

Un análisis detallado de esta noción del «cambio de vía» puede encontrarse en

Iglesias Colillas, I., «La interpretación freudiana: los «cambios de vía», un concepto olvidado», ¿Qué significa analizar? op. cit..

159.

Nótese que a lo que Freud llama aquí «proyectar», no es el único modo de «arrojar fuera del yo». Esta variedad de lo delirante muestra –según Freud– que el «cambio de vía del sujeto que ama» es otro modo de «arrojar fuera del yo» pero que no implica a la proyección como mecanismo de desfiguración. Como se desprende de esto último, la desfiguración de la proyección no es otra cosa que una desfiguración textual, que trastoca el texto mismo del delirio.

160.

Cursivas añadidas.

161.

Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., p. 61.

162.

Algunos de estos interrogantes son explorados en el Anexo.

163.

Estas nociones adquieren su despliegue máximo en el texto de 1925, La negación. Para un desarrollo más amplio sobre los modos de la negación en el pensamiento de Freud véase el capítulo «La escritura de la afección: sobre las modalidades de la negación entre las neurosis y las psicosis», Iglesias Colillas, I.

¿Qué significa analizar? op. cit.

164.

Aristóteles, «De la adivinación durante el dormir», Parva Naturalia, Madrid, Alianza, 1993, p. 119.

165.

Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., p. 35.

166.

Prado de Oliviera, L. Freud y Schreber. Las fuentes escritas del delirio, entre psicosis y cultura, op. cit., p. 47.

167.

Idem, p. 31.

168.

Idem, p. 66. Cursivas añadidas.

169.

Idem, p. 42. Cursivas añadidas.

170.

Según Prado de Oliveira, Schreber «llega a la excelencia en el arte de la cita: las Memorias están llenas de comillas, y las citas son las huellas de todo lo que los hombres leyeron en las constelaciones de significantes» (Idem, p. 64).

171.

Idem, p. 162.

172.

«El nombre de la escritura jeroglífica de los egipcios se deriva del griego ίερογλυφικά γραμματα y tiene su origen en la creencia de que esta clase de escritura era usada principalmente por los egipcios con fines religiosos y sobre piedra (ίερός significa ‘sagrado’ y γλύφειν ‘tallar’, especialmente en piedra). Hacia 1822 la escritura jeroglífica fue descifrada con éxito por el francés François Champollion, mediante el cotejo con la inscripción griega de la famosa piedra Rosetta» (Gelb, I. Historia de la escritura, Madrid, Alianza, 1976, p. 106-107).

173.

Allouch, J. Letra por letra. Traducir, transcribir, transliterar, op. cit., p. 123.

174.

Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., p. 37.

175.

Valga aquí el comentario de Lacan: Schreber «es sin duda escritor más no poeta» (Lacan, J., El Seminario. Libro 3. Las psicosis (1955-56), Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 114).

176.

De todas maneras habría que matizar un poco esta afirmación, ya que en «Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad», de 1908 –texto no tan lejano temporalmente del historial de Schreber–, Freud habla –según la traducción de Etcheverry– de «las fantasías delirantes de los paranoicos» utilizando la palabra alemana Wahndichtung, que podría traducirse literalmente por creación poética delirante (Freud, S., «Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad», Obras completas de Sigmund Freud, Vol. 9, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1999, p. 141). Aquí sí figura la palabra Dichtung.

177.

Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., p. 49.

178.

Freud, S., La interpretación de los sueños, op. cit., p. 114.

179.

Insistimos en destacar en este nuevo contexto el uso que hace Dilthey de este término, ya que Freud lo utiliza en forma muchas veces idéntica. Sigamos aquí la observación del Prof. Gómez Ramos sobre el uso del término Zusammenhang en Dilthey: «es esta, probablemente, como dice Ortega, la palabra que más veces escribió en toda su vida. En realidad, conexión es una traducción insuficiente. Complexo, interdependencia, contexto con otros hechos de consciencia, conjunto en el que todo está trabado» (Ortega, 1983, p. 176) (Dilthey, W. «El

surgimiento de la hermenéutica», Dos escritos sobre hermenéutica, Madrid, Istmo, 2000, p. 113) serían aproximaciones más adecuadas.

180.

Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., pp. 53-54.

181.

Lacan ya señalaba, en su seminario 2, que «es preciso conceder a la palabra texto toda su importancia […]. A Freud no le interesa la totalidad de lo que hay en el sueño, sino únicamente el elemento semántico» (Lacan, J., El Seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954-55), Buenos Aires, Paidós, 2004, pp. 191-2). Es incluso este «elemento semántico» –es decir el que se refiere a la significación de lo dicho, que no siempre se agota en la literalidad de los enunciados– el que suele quedar completamente desdibujado en ciertas lecturas religiosas y fetichistas en torno al concepto del «significante». Estas lecturas fracasan por su inoperancia a nivel práctico, dada su incapacidad para integrar fenómenos clínicos habituales hoy en día, por ejemplo la clínica de las neurosis narcisistas –fronteras, bordes, etc.–.

La epistemología freudiana según Ricoeur en Freud: una interpretación de la cultura

1.

Corona, N., «El psicoanálisis de Freud en la filosofía hermenéutica de Paul Ricœur», Pensar después de la metafísica. Psicoanálisis, hermenéutica, existencia, Buenos Aires, Prometeo, 2013, p. 30.

2.

Dosse, F. Paul Ricœur. Los sentidos de una vida (1913-2005), Buenos Aires, FCE, 2013, p. 219.

3.

Ricœur, P. Freud: una interpretación de la cultura, México, Siglo XXI, 2009, p. 414. En adelante, Freud: una interpretación…

4.

Idem, p. 60.

5.

Desde un marco teórico radicalmente diferente al de Ricœur, A. Wilden arriba a conclusiones idénticas: sostiene que al interpretar la obra de Freud es necesario separar las «explicaciones causales bioenergéticas» de «su interpretación semiótica de los procesos de comunicación» (Wilden, A. Sistema y estructura, Madrid, Alianza, 1979, p. 81). Otro tanto ha planteado Habermas en sus propios términos: «el psicoanálisis, de hecho, une la hermenéutica a realizaciones que parecían genuinamente reservadas a las ciencias de las naturaleza» (Habermas, J. Conocimiento e interés, Buenos Aires, Taurus, 1979, p. 215). Puede encontrarse un estudio exhaustivo sobre Habermas y Ricœur en relación a la epistemología del psicoanálisis en Busacchi, V. Habermas and Ricœur´ s Depth Hermeneutics. From Psychoanalysis to a Critical Human Science, Switzerland, Springer International Publishing, 2016.

6.

Ricœur, P. Freud: una interpretación…, op. cit., p. 61.

7.

Idem, pp. 118-119.

8.

Ibídem.

9.

El análisis de Ricœur del Repräsentanz, absolutamente fundamental en la arquitectura conceptual de la epistemología freudiana entendida como un «discurso mixto», es casualmente dejado de lado por los comentarios de P. L. Assoun sobre el libro de Ricœur. En Introducción a la epistemología freudiana Assoun sostiene, comentando a Ricœur, que la epistemología freudiana se apoyaría en una «unión precaria entre fuerza y sentido: no una armonía, sino un nudo torpemente atado mediante un trabajo pertinaz» (Assoun, P.L. Introducción a la epistemología freudiana, México, Siglo XXI, 1991, p. 29). Y más adelante, en relación a la energética y a la hermenéutica, afirma que ellas –según Ricœur– «están unidas exteriormente como dos objetos que no tienen nada que ver uno con otro, y que se unen arbitrariamente por una viga o algún otro lazo externo» (Idem). Como se lo puede deducir inmediatamente, este no es el punto de vista de Ricœur. Unas páginas más adelante, en el mismo ensayo, afirma que «en ningún momento la interpretación […] implicó en la concepción que Freud forja de su propia episteme una rectificación en un sentido hermeneutista» (Ibídem, p. 44), agregando en una nota al pie que «se puede oponer este hecho a la tentativa de Ricœur» (Ibídem, nota 7). Demostraremos a lo largo de esta investigación que dicho «sentido hermeneutista» no existe, y que, una vez más, los comentaristas de Ricœur parecen no haberse tomado siquiera el trabajo de leerlo, criticando erróneamente postulados que él nunca sostuvo.

10.

Ricœur, P. Freud: una interpretación…, op. cit, p. 20.

11.

Para una desarrollo conceptual sobre esto último véase el Anexo.

12.

Ricœur, P. Freud: una interpretación…, op. cit., p. 46.

13.

Idem, p. 43.

14.

Ibídem.

15.

Ibídem, p. 49. Para un desarrollo más amplio y exhaustivo sobre este punto véase Ricœur, P., «El problema del doble sentido como problema hermenéutico y como problema semántico», El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica, Buenos Aires, FCE, 2003, 2003.

16.

Bottéro, J.-Kramer, S. N. Cuando los dioses hacían de hombres. Mitología mesopotámica, Madrid, Akal, 2004, p. 596. Es interesante destacar la función

del «signo» en la antigua escritura sumeria: «Este sistema de escritura siempre conservó para cada uno de sus numerosos caracteres gráficos […], que originalmente habían sido bosquejos de objeto materiales, un valor inmediata y exclusivamente objetivo: 'pictográfico' o 'ideográfico', tal como nosotros lo denominamos. El signo, por tanto, se relaciona directamente con un objeto concreto y representable e indirectamente con otros que, en mayor o menor medida, estaban conectados con él, tanto en la realidad como por pura convención y que no resultaban fáciles de dibujar. Por ejemplo, el bosquejo de la 'boca' (...) no solo sirve para señalar este orificio, sino también para dar cuenta de 'la palabra', 'el grito', 'la llamada', 'la orden' que surgen de ella» (Bottéro, J.-Kramer, S. N. Cuando los dioses hacían de hombres…, op. cit,, p. 684).

17.

Bottéro, J.-Kramer, S.N. Cuando los dioses hacían de hombres. Mitología mesopotámica, op. cit., pp. 684-685.

18.

Lévi-Strauss, C. Tristes trópicos, Barcelona, Paidós, 2006, p. 312.

19.

Ricœur, P. Freud: una interpretación…, op. cit., p. 22.

20.

Idem, p. 23. Cursivas añadidas.

21.

Idem, p. 24.

22.

Idem, p. 26.

23.

Ibídem.

24.

Ricœur, P. Freud: una interpretación…, op. cit., p. 27.

25.

Un claro testimonio de esto último es el artículo enviado por Freud a la revista científica italiana Scientia, aparecida en septiembre y noviembre de 1913: «El interés por el psicoanálisis». Dada su proximidad cronológica a la publicación del historial de Schreber –1911–, consideramos que puede ser utilizado como un hito representativo para explorar la concepción que Freud tiene del lenguaje, de la escritura y de la interpretación en ese período. En el apartado II, «El interés del psicoanálisis para las ciencias no psicológicas», apartado A. El interés para las ciencias del lenguaje, leemos: «por 'lenguaje' no se debe entender aquí la mera expresión de pensamientos en palabras, sino también el lenguaje de los gestos y cualquier otro modo de expresar una actividad anímica, por ejemplo la escritura. Es que es lícito aducir que las interpretaciones del psicoanálisis son sobre todo unas traducciones de un modo de expresión que nos resulta ajeno, al modo familiar para nuestro pensamiento» (Freud, S., «El interés por el psicoanálisis», Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. 13, Buenos Aires, Amorrortu ediciones, 2003, p. 179). Incluso aquí compara al sueño no con una «lengua», sino con un «sistema de escritura», dado que los medios figurativos

del sueño son principalmente imágenes visuales y no palabras (Idem, p. 180). Es en este contexto que Freud retoma la metáfora jeroglífica de Die Traumdeutung: «de hecho, la interpretación de un sueño es en un todo análoga al desciframiento de una escritura figural antigua, como los jeroglíficos egipcios. Aquí como allí hay elementos que no están destinados a la interpretación, o consecuentemente a la lectura, sino solo a asegurar, como unos determinativos, que otros elementos se entiendan. La multivocidad de diversos elementos del sueño halla su correspondiente en aquellos antiguos sistemas de escritura […]. El lenguaje del sueño, podría decirse, es el modo de expresión de la actividad anímica inconsciente. Pero lo inconsciente habla más de un dialecto» (Ibídem).

26.

Ricœur, P. Freud: una interpretación…, op. cit, p. 12.

27.

Idem, p. 15.

28.

Idem, p. 57.

29.

Idem, p. 379.

30.

Idem, p. 61.

31.

Prado de Oliviera, L. Freud y Schreber. Las fuentes escritas del delirio, entre psicosis y cultura, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997, p. 40, p. 111.

32.

Ricœur, P. Freud: una interpretación…, op. cit, p. 141.

33.

Idem, p. 123.

34.

Cabe aquí confrontar algunas de las rotundas afirmaciones realizadas por M. Tort en La interpretación o la máquina hermenéutica. Respecto a los dos niveles, el energético y el hermenéutico, este autor afirma que Ricœur «introduce ingenuamente una dicotomía (energética-hermenéutica) que brilla por su ausencia en el texto freudiano» (Tort, M. La interpretación o la máquina hermenéutica, Buenos Aires, Nueva Visión, 1976, p. 35). La lectura que proponemos aquí desmiente frontalmente sus apreciaciones, al menos en cuanto al historial de Schreber.

35.

Ricœur, P. Freud: una interpretación…, op. cit, p. 132.

36.

Idem, p. 317.

37.

Idem, p. 150.

38.

Ricœur, P. Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido, México, Siglo XXI, 2011, p. 44.

Introducción al lenguaje y la hermenéutica en Ricoeur

1.

Ricœur, P. «Existencia y hermenéutica», El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica, Buenos Aires, FCE, 2003, p. 11.

2.

Incluido en: Aristóteles, Tratados de lógica, Barcelona, Gredos, 2007.

3.

Ricœur, P. «Existencia y hermenéutica», El conflicto de las interpretaciones…, op. cit., p. 10.

4.

El texto se basa en la conferencia Die Entstehung der Hermeneutik de 1897. Cf., Dilthey, W. «El surgimiento de la hermenéutica», Dos escritos sobre hermenéutica, Madrid, Istmo, 2000.

5.

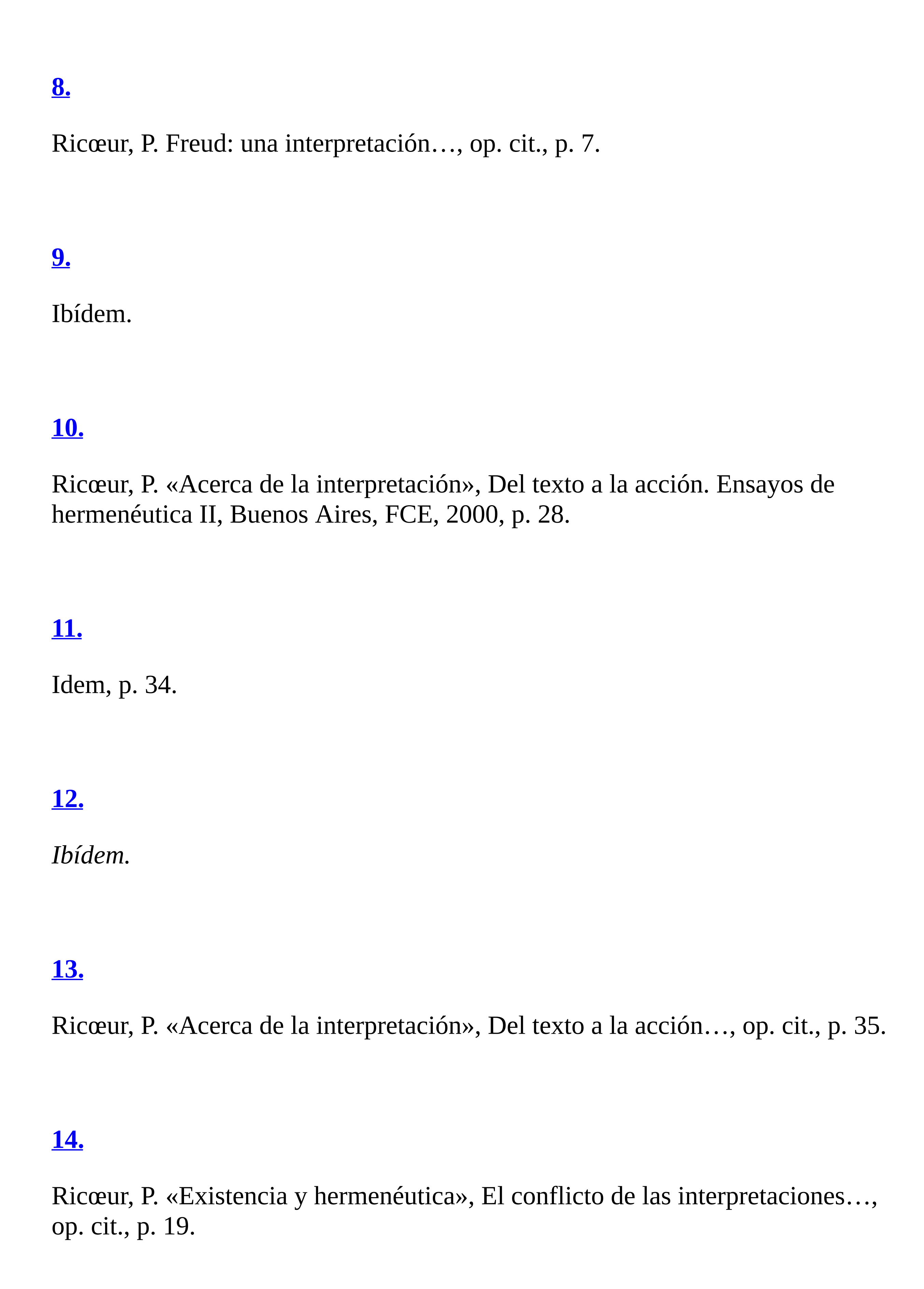
Idem, p. 61. Schleiermacher concretizará esta estructura circular de la comprensión —ligada a la idea de un «círculo hermenéutico»— en una serie de bucles, a su vez interrelacionados entre sí: «las palabras sueltas respecto a la obra, la obra respecto a su género literario y respecto al conjunto de las obras del autor, el autor respecto a toda su época» afirma Gómez Ramos en el estudio introductorio (Idem, p. 77). Según Gómez Ramos, Dilthey omite en este ensayo algo fundamental en sus consideraciones sobre Schleiermacher: el hecho de que para este último la interpretación nace a partir del malentendido; es a partir del malentendido y la extrañeza del otro que da comienzo la interpretación. «El malentendido es algo constitutivo, de modo que interpretar significa acercarse asintóticamente a una totalidad de sentido que nunca se alcanza plenamente» (Ibídem).

6.

Ricœur, P. Freud: una interpretación de la cultura, México, Siglo XXI, 2009, p. 44 (cursivas del autor).

7.

Ibídem.



8.

Ricœur, P. Freud: una interpretación…, op. cit., p. 7.

9.

Ibídem.

10.

Ricœur, P. «Acerca de la interpretación», Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II, Buenos Aires, FCE, 2000, p. 28.

11.

Idem, p. 34.

12.

Ibídem.

13.

Ricœur, P. «Acerca de la interpretación», Del texto a la acción…, op. cit., p. 35.

14.

Ricœur, P. «Existencia y hermenéutica», El conflicto de las interpretaciones…, op. cit., p. 19.

15.

Corona, P. E., Paul Ricœur: lenguaje, texto y realidad, Buenos Aires, Biblos, 2005, pp. 122-123.

16.

Ibídem.

17.

Ricœur, P. «¿Qué es un texto?», Del texto a la acción…, op. cit., p. 132.

18.

Ibídem.

19.

Dilthey, W., «Origine et développement de l´hermeneutique» (1900), Le monde de l´Esprit, I, París, 1947, citado en Ricœur, P. «¿Qué es un texto?», Del texto a la acción…, op. cit., p. 132.

20.

Idem, p. 133.

21.

Notemos, siguiendo aquí a P. Corona, que la noción de «signo» permanece aún algo ambigua, siendo más bien las objetivaciones del hombre en sus obras, «que en tanto fijadas de manera durable, obran como una mediación a través de la cual podemos remontarnos al psiquismo que en ellas se objetiva» (Corona, P. E. Paul Ricœur: lenguaje, texto y realidad, op. cit., p. 125).

22.

Ricœur, P. «¿Qué es un texto?», Del texto a la acción…, op. cit., p. 133.

23.

Idem, p. 134.

24.

Ibídem.

25.

Ricœur, P. Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico, México, Siglo XXI, 2007, p. 34.

26.

Idem, p. 158.

27.

Idem, p. 33.

28.

Idem, p. 114.

29.

Ibídem.

30.

Corona, P. E., Paul Ricœur: lenguaje, texto y realidad, op. cit., p. 162.

31.

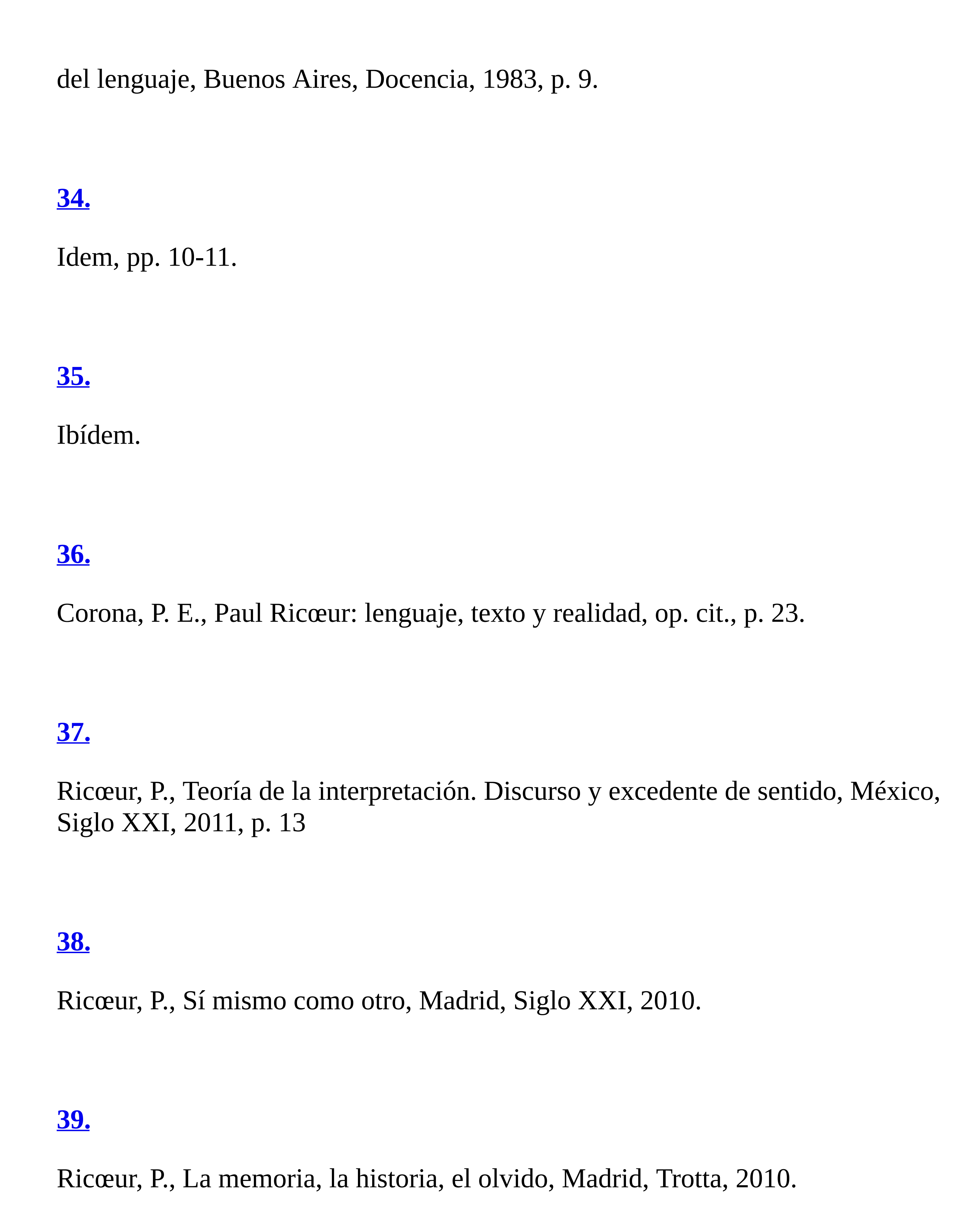
Ricœur, P., Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico, op. cit., p. 147.

32.

Ricœur, P., «¿Qué es un texto?», Del texto a la acción…, op. cit., p. 117.

33.

Ricœur, P., «Del existencialismo a la filosofía del lenguaje», en Ricœur, P., Fornari, A., Geltman, P. y Melano Couch, B., Del existencialismo a la filosofía



del lenguaje, Buenos Aires, Docencia, 1983, p. 9.

34.

Idem, pp. 10-11.

35.

Ibídem.

36.

Corona, P. E., Paul Ricœur: lenguaje, texto y realidad, op. cit., p. 23.

37.

Ricœur, P., Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido, México, Siglo XXI, 2011, p. 13

38.

Ricœur, P., Sí mismo como otro, Madrid, Siglo XXI, 2010.

39.

Ricœur, P., La memoria, la historia, el olvido, Madrid, Trotta, 2010.

40.

Dosse, F., Paul Ricœur. Los sentidos de una vida (1913-2005), op. cit., p. 525.

41.

Idem, p. 346.

42.

Idem, p. 347.

43.

Saussure, F. de, Curso de lingüística general, Buenos Aires, Losada, 2005, p. 57.

44.

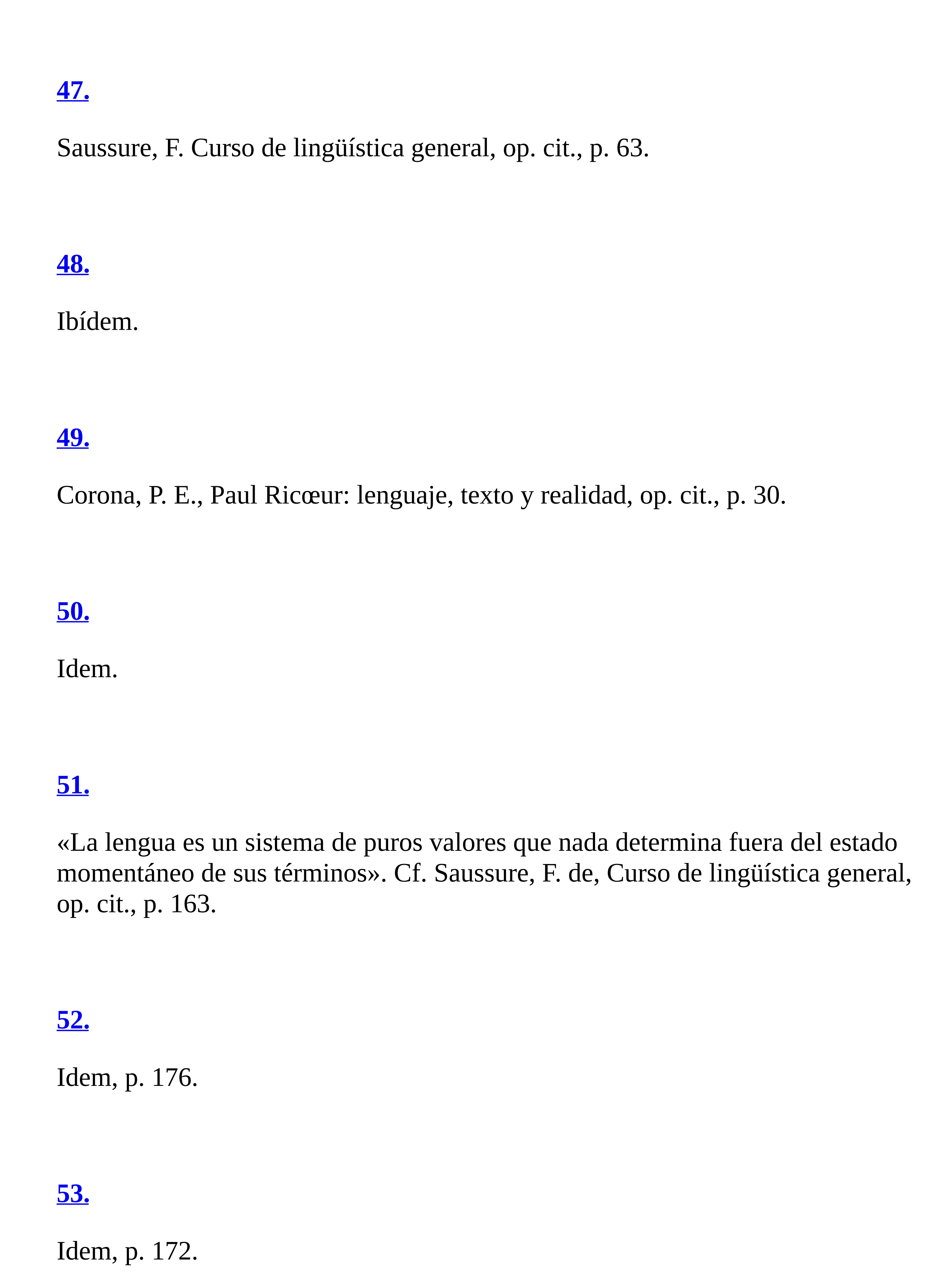
Corona, P. E., Paul Ricœur: lenguaje, texto y realidad, op. cit., p. 29.

45.

Saussure, F. de, Curso de lingüística general, op. cit., p. 57.

46.

Corona, P.E. Paul Ricœur: lenguaje, texto y realidad, op. cit., p. 29.



47.

Saussure, F. Curso de lingüística general, op. cit., p. 63.

48.

Ibídem.

49.

Corona, P. E., Paul Ricœur: lenguaje, texto y realidad, op. cit., p. 30.

50.

Idem.

51.

«La lengua es un sistema de puros valores que nada determina fuera del estado momentáneo de sus términos». Cf. Saussure, F. de, Curso de lingüística general, op. cit., p. 163.

52.

Idem, p. 176.

53.

Idem, p. 172.

54.

Idem, p. 193.

55.

Idem, p. 164.

56.

Idem, p. 187.

57.

Idem, p. 189.

58.

Saussure, F. de, Curso de lingüística general, op. cit., p. 213; Corona, P. E., Paul Ricœur: lenguaje, texto y realidad, op. cit., p. 31.

59.

Saussure, F. de, Curso de lingüística general, op. cit., p. 223.

60.

Corona, P. E., Paul Ricœur: lenguaje, texto y realidad, op. cit., p. 32.

61.

Ibídem.

62.

Ibídem.

63.

Corona, P. E., Paul Ricœur: lenguaje, texto y realidad, op. cit., p. 34.

64.

«Como se sabe, el estructuralismo proviene de la aplicación de un modelo lingüístico a la antropología y a las ciencias humanas en general. En el origen del estructuralismo encontramos, primero, a Ferdinand de Saussure y su Curso de lingüística general, y, sobre todo, a la orientación propiamente fonológica de la lingüística con Trubetzkoy, Jakobson y Martinet. Con ellos asistimos a una inversión de las relaciones entre sistema e historia. Para el historicismo, comprender es hallar la génesis, la forma anterior, las fuentes, el sentido de la evolución. Para el estructuralismo, primero son inteligibles las combinaciones y las organizaciones sistemáticas en un estado dado» (Ricœur, P. «El problema del doble sentido como problema hermenéutico y como problema semántico», El conflicto de las interpretaciones…, op. cit., p. 34). En «La estructura, la palabra, el acontecimiento» (1967) Ricœur agrega: «por cierto, Saussure no emplea la palabra ‘estructura’, sino la palabra ‘sistema’. La palabra ‘estructura’ recién aparece en 1928, en el Primer Congreso Internacional de Lingüistas en La Haya, como ‘estructura de un sistema’. La palabra ‘estructura’ aparecía así como una especificación del sistema y designaba las combinaciones restrictivas relevadas

en todo el campo de las posibilidades de articulación y de combinación, que crean la configuración individual de una lengua» (Ricœur, P. «La estructura, la palabra, el acontecimiento», El conflicto de las interpretaciones…, op. cit., p. 78).

65.

Ricœur, P. «¿Qué es un texto?», Del texto a la acción…, op. cit., p. 142.

66.

«El pasaje de una ciencia estructural a una filosofía estructuralista me parece poco satisfactorio e incluso poco coherente» (Ricœur, P. «Estructura y hermenéutica», El conflicto de las interpretaciones…, op. cit., p. 46) —afirma Ricœur—. En el marco de la realización de un comentario crítico de los análisis realizados por C. Levi-Srauss en su Antropología estructural, Ricœur agrega más adelante: «la filosofía estructuralista parece condenada a oscilar entre varios esbozos de filosofías. Por momentos, parecería un kantismo sin sujeto trascendental, incluso un formalismo absoluto, que fundaría la correlación misma entre la naturaleza y la cultura. Esta filosofía está motivada por la consideración de la dualidad de los ‘modelos verdaderos de la diversidad concreta: uno sobre el plano de la naturaleza, el de la diversidad de las especies; el otro sobre el plano de la cultura, ofrecido por la diversidad de las funciones’ […]. Esta filosofía sería la absolutización del modelo lingüístico, como consecuencia de su generalización progresiva […]. La lingüística nos pone en presencia de un ser dialéctico y totalizador, pero exterior (o inferior) a la consciencia y a la voluntad» (Idem, p. 53).

67.

Ricœur, P. «El problema del doble sentido como problema hermenéutico y como problema semántico», El conflicto de las interpretaciones…, op. cit., p. 64.

68.

Ricœur, P. «La estructura, la palabra, el acontecimiento», El conflicto de las interpretaciones…, op. cit., p. 80.

69.

Idem, p. 33.

70.

En El ser y el tiempo, cuando Heidegger hace referencia a los conceptos fundamentales de las ciencias, distingue dos dimensiones centrales que él nunca confunde, y que las llama «lo óntico» y «lo ontológico». La pregunta por el ser de los entes, interrogante fundamental del pensamiento de Heidegger, implica que, cuando nos preguntamos por el ente que se llama «ser del hombre», al que luego hará referencia con el germanismo Dasein (Ser-ahí), debemos establecer una distinción entre «lo existencial» —lo óntico— y «los existenciarios» —lo ontológico—. ¿Qué quiere decir esto? Preguntarse por los «existenciarios» o preguntarse por lo «ontológico» (en la terminología específica de Heidegger) implica interrogarse por las condiciones de posibilidad de la existencia. El preguntar ontológico es sin duda anterior al preguntar óntico de las ciencias positivas. «La pregunta que interroga por el ser apunta, por ende, no solo a una condición apriorística de posibilidad de las ciencias que escudriñan los entes en cuanto tales o cuales entes, moviéndose en cada caso ya en cierta comprensión del ser, sino a la condición de posibilidad de las ontologías mismas que son anteriores a las ciencias ónticas y las fundan» (Heidegger, M. El ser y el tiempo (1927), Buenos Aires, FCE, 2010, p. 21). Ahora bien, las ciencias tienen, en cuanto modos de conducirse el hombre, la forma de ser de este ente (el hombre), sencillamente porque somos los hombres los únicos seres que hacemos ciencia. Este ente que es el hombre Heidegger lo designa con el término «Ser-ahí» (Dasein). Este término expresa puramente el ser. «El 'ser ahí' se comprende siempre a sí mismo partiendo de su existencia, de una posibilidad de ser él mismo o no él mismo […]. El preguntar por esta estructura tiene por meta mostrar por separado lo que constituye la existencia. El complejo de estas

estructuras lo llamamos la ‘existenciaridad’. La analítica de esta no tiene el carácter de un comprender existencial, sino ‘existenciario’. La posibilidad y necesidad de una analítica existenciaria del ‘ser ahí’ se halla prefigurada en la constitución óntica de este […]. De aquí que la ontología fundamental, única de la que pueden surgir todas las demás, tenga que buscarse en la analítica existenciaria del ‘ser ahí’» (Idem, p. 23). Sintetizando: Heidegger se pregunta por las condiciones de posibilidad de la existencia, y a eso lo llama «análisis existenciario», con lo que pretende establecer una «ontología fundamental», ya que esta determina el análisis de la existencia, es decir, de la dimensión «óntica».

71.

Ricœur, P. «La estructura, la palabra, el acontecimiento», El conflicto de las interpretaciones…, op. cit., p. 81.

72.

Ibídem.

73.

Ibídem.

74.

Ibídem.

75.

Ricœur, P. Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido, op. cit.,

p. 20.

76.

Idem, pp. 21-22.

77.

Idem, p. 13.

78.

Idem, p. 15.

79.

Idem, p. 21.

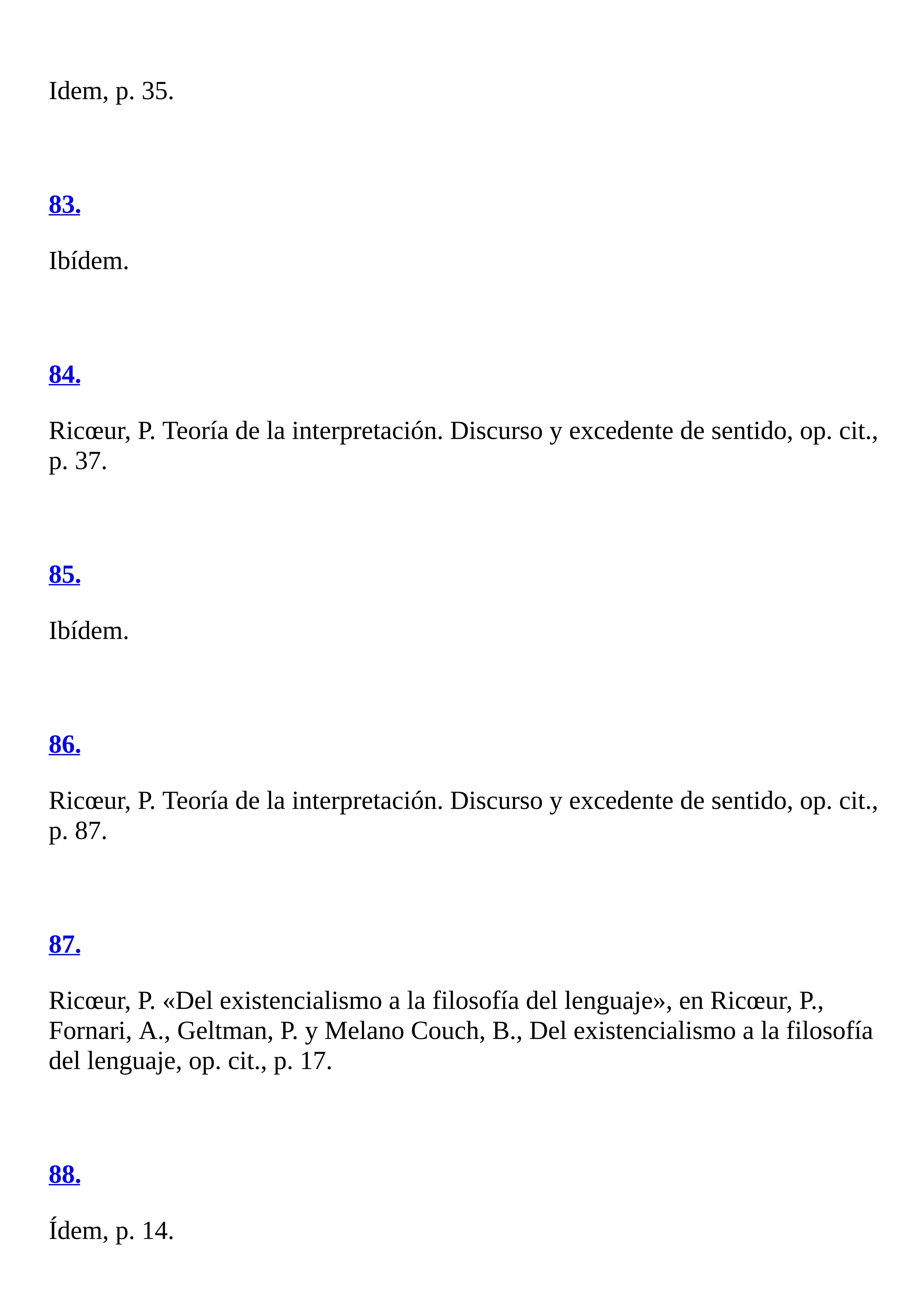
80.

Idem, p. 23.

81.

Idem, p. 25.

82.



Idem, p. 35.

83.

Ibídem.

84.

Ricœur, P. Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido, op. cit., p. 37.

85.

Ibídem.

86.

Ricœur, P. Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido, op. cit., p. 87.

87.

Ricœur, P. «Del existencialismo a la filosofía del lenguaje», en Ricœur, P., Fornari, A., Geltman, P. y Melano Couch, B., Del existencialismo a la filosofía del lenguaje, op. cit., p. 17.

88.

Ídem, p. 14.

89.

Ídem, p. 15.

90.

Ricœur, P. «Filosofía y lenguaje», Historia y narratividad, Barcelona, Paidós ICE/UAB, 2014, p. 41.

91.

Ídem, p. 49.

92.

Ibídem.

93.

Ricœur, P. «Filosofía y lenguaje», Historia y narratividad, op. cit., p. 46.

94.

Idem, p. 51.

95.

«El carácter universalmente lingüístico de la experiencia humana —con esta expresión puede traducirse de modo más o menos feliz la Sprachlichkeit de Gadamer— significa que mi pertenencia a una tradición o a tradiciones pasa por la interpretación de signos, de obras, de textos en los cuales las herencias culturales se han inscripto y ofrecido a nuestro desciframiento» (Ricœur, P. «La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey», Del texto a la acción…, op. cit., p. 94).

96.

Ricœur, P. «Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl…», Del texto a la acción…, op. cit., p. 54.

97.

Idem, p. 58.

98.

No sin razón, en «La psychanalyse confrontée à l' épistémologie», Ricœur apunta la necesidad de considerar a la transferencia —propia de la situación analítica— como uno de los criterios epistemológicos principales a la hora de caracterizar qué es un «hecho» en psicoanálisis (en Psychiatrie Française, [Entre théorie et pratique —Fonctions de la pensée theórique—], Nº spécial, 1986, p. 2; Busacchi, V., Habermas and Ricœur´ s Depth Hermeneutics. From Psychoanalysis to a Critical Human Science, op. cit., p. 103).

99.

El concepto de Zusammenhang, las «conexiones estructurales» encontradas por Freud entre «biografía» y «delirio» en el análisis de Schreber.

100.

Dilthey, W. «La vivencia», Psicología y teoría del conocimiento, México, FCE, 1945, pp. 419-420.

101.

Por cierto que pensar las vivencias en relación a la temporalidad no es una idea exclusiva de Dilthey. Encontramos un antecedente muy interesante —especialmente en cuanto a las relaciones entre fenomenología y psicoanálisis—, en el pensamiento de Husserl, quien siguió —al igual que Freud— los cursos de filosofía de Brentano en Viena. Para Husserl, el «flujo de vivencias» solo es posible de ser recortado o contrastado con el «tiempo objetivo»: «que es el auténtico campo de tiempo frente al campo de tiempo de la corriente de vivencia. La corriente de vivencias, con sus fases y trechos, es ella misma una unidad, que es identificable gracias al recuerdo retrospectivo acompañado del giro de la mirada hacia lo que fluye: hacia las impresiones y retenciones, hacia el emerger y transformarse conforme a ley y el desaparecer u oscurecerse. Esta unidad se constituye originariamente por el hecho mismo del flujo. Es decir, la esencia propia del flujo no es solo ser, sino ser unidad de vivencia y estar dado a la consciencia interna, de la cual puede partir hacia él un rayo de la atención […] (Husserl, E. «Añadidos y complementos de los años 1905-1910 al análisis de la conciencia del tiempo», Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo, Madrid, Trotta, 2002, p. 139). Es Husserl quien habla, en este mismo texto, de la «estructura de las vivencias».

102.

En nuestra opinión, Freud utiliza este concepto de «expectativa de realidad» (Dilthey) al referirse, por ejemplo, a la «expectativa angustiada» en las neurosis de angustia. De lo que se trata, en última instancia, es de la expectativa de una modalidad vivencial determinada de la «realidad», para esa persona en ese momento.

103.

Deseamos resaltar que la «vivencia» es el modo en que experimentamos —no «representamos»— la realidad.

104.

Dilthey, W. «La vivencia», Psicología y teoría del conocimiento, op. cit., p. 421.

105.

Dilthey, W. «Vivencia y expresión», Psicología y teoría del conocimiento, op. cit., pp. 424-425.

106.

Idem, p. 425.

107.

Freud, S., «Proyecto de psicología», Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. 1, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2001, p. 376 y ss.

108.

Heidegger, M. El ser y el tiempo, op. cit., p. 142; Iglesias Colillas, I. ¿Qué significa analizar? Clínica y epistemología, Barcelona, Xoroi Edicions, 2019, p. 107-108.

109.

Ricœur, P. «Filosofía y lenguaje», Historia y narratividad, op. cit., p. 51.

110.

Idem.

111.

Frege, G., «Sobre sentido y referencia» y «Consideraciones sobre sentido y referencia», ambos textos en Estudios sobre semántica, Madrid, Hyspamérica, 1985.

112.

«Es la búsqueda de la verdad —dice Frege (1892)— lo que nos incita a avanzar del sentido a la referencia» (Frege, G. «Sobre sentido y referencia», Estudios sobre semántica, op. cit., p. 62). Y en «Consideraciones sobre sentido y referencia» (1892-1895) afirma: «para la poesía basta con el sentido, con el pensamiento sin referencia, sin valor veritativo; pero esto no basta a la ciencia» (Frege, G. «Consideraciones sobre sentido y referencia», Estudios sobre semántica, op. cit., p. 98).

113.

Ricœur, P., «Filosofía y lenguaje», Historia y narratividad, op. cit., p. 52.

114.

Frege, G., «Consideraciones sobre sentido y referencia», Estudios sobre semántica, op. cit., p. 48.

115.

Jakobson, R., «Lingüística y poética», Ensayos de lingüística general, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.

116.

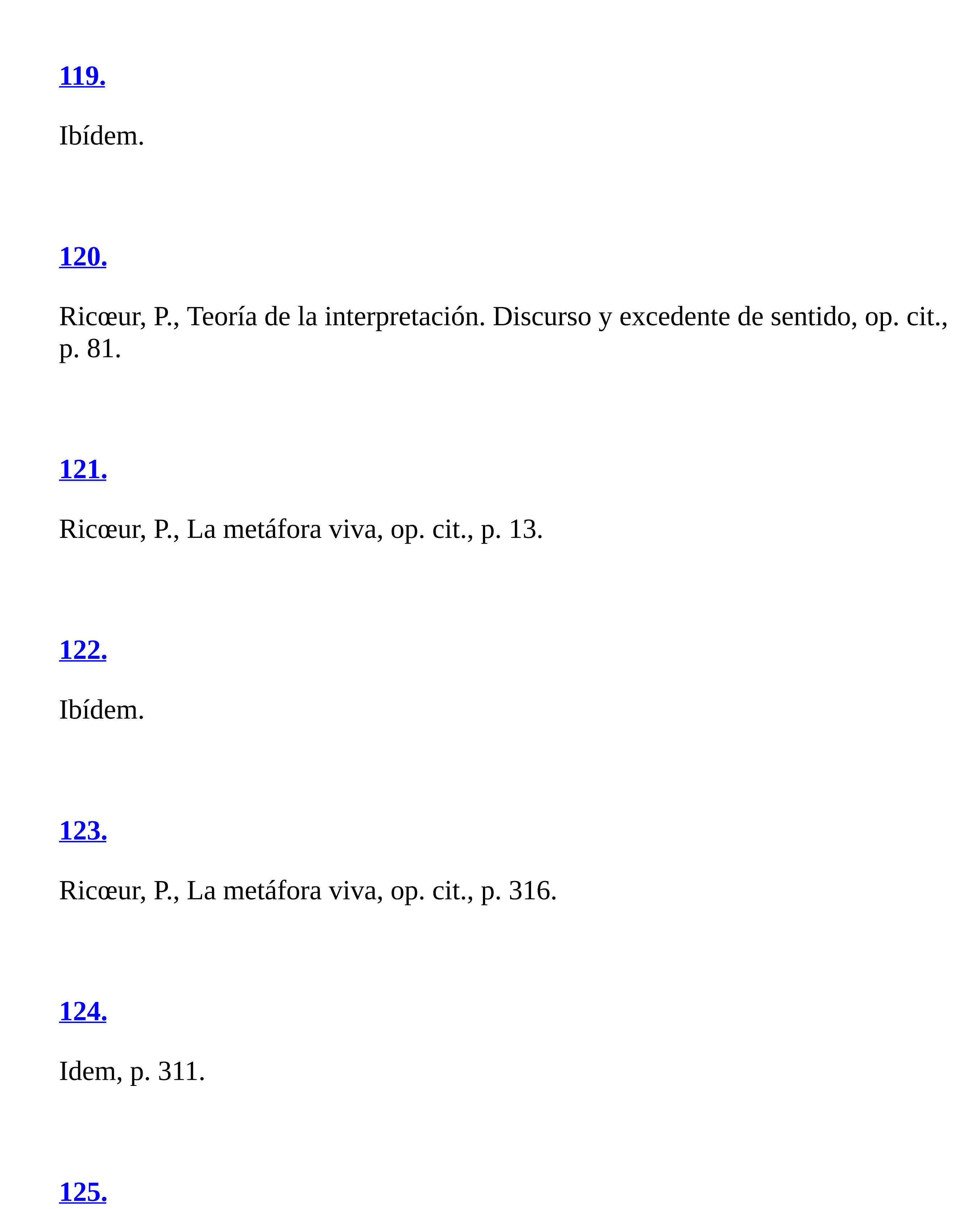
Ricœur, P., La metáfora viva, Madrid, Trotta-Cristiandad, 2001, pp. 296, 303, 305, 404; Ricœur, P. Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido, op. cit., p. 49.

117.

Ricœur, P. La metáfora viva, op. cit., p. 197. Para Ricœur, uno de los problemas epistemológicos centrales de la lingüística de Jakobson es que aún se basa en la psicología asociacionista (Idem, pp. 160; 180). Pero esto no implicó en absoluto que Jakobson confunda la «poesía» en sentido común con la función poética. Todo lo contrario, Jakobson relaciona la función poética con «el énfasis del mensaje per se a expensas de la referencia» (Ricœur, P., Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido, op. cit., p. 49).

118.

Idem, p. 49.



119.

Ibídem.

120.

Ricœur, P., Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido, op. cit., p. 81.

121.

Ricœur, P., La metáfora viva, op. cit., p. 13.

122.

Ibídem.

123.

Ricœur, P., La metáfora viva, op. cit., p. 316.

124.

Idem, p. 311.

125.

Idem, p. 267. «Metaforizar bien es percibir lo semejante», decía Aristóteles (Idem, p. 12).

126.

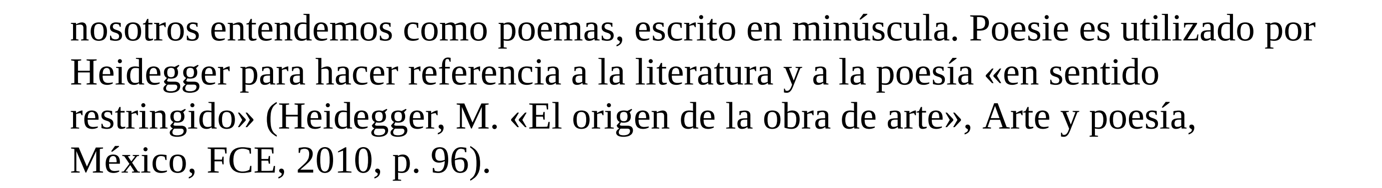
Idem, p. 312 y p. 403.

127.

Idem, p. 316. «Esta función creadora que ejerce la ficción poética, puede resultar menos paradójica si la comparamos con otros usos heurísticos de la ficción, en particular con el papel que desempeñan los modelos en la epistemología de las ciencias físicas. Esta comparación entre modelo y metáfora ha sido desarrollada, por una parte, por Max Black en Modelos y metáforas y, por otra, por Mary Hesse en Models and analogies in science. El argumento central de estos dos autores consiste en que la relación de la metáfora con el lenguaje poético es igual a la que existe entre el modelo y el lenguaje científico respecto su vinculación con lo real […]. Cuando los modelos no son réplicas en miniatura de algo real, sino construcciones originales en las que pueden leerse, tras una simplificación relativa, las relaciones más complejas de aquello que se intenta explicar, la imaginación científica pasa a ser también realmente creadora, pues su tarea consiste en ver en la realidad nuevas conexiones mediante algo meramente construido. En los términos de Mary Hesse, puede decirse que el modelo es un instrumento de ‘redescripción’. La explicación directa, deductiva, describe. La explicación indirecta, mediante el modelo, redescribe. En la metáfora, nos encontramos con el mismo proceso» (Ricœur, P. «Filosofía y lenguaje», Historia y narratividad, op. cit., p. 55).

128.

Nuevamente en este punto las resonancias heideggerianas son inocultables. Las tesis centrales de Ricœur en La metáfora viva parecen inspirarse o por lo menos se acercan muchas veces a la distinción que hacía Heidegger entre la poesía (poesie) con minúsculas y la Poesía (Dichtung) con mayúsculas, según las traducciones españolas de su obra. Heidegger usa la palabra alemana Dichtung para hacer referencia a la Poesía como operación de desocultación de la verdad, de patentización del ente y utiliza el término poesie para referirse a lo que


nosotros entendemos como poemas, escrito en minúscula. Poesie es utilizado por Heidegger para hacer referencia a la literatura y a la poesía «en sentido restringido» (Heidegger, M. «El origen de la obra de arte», Arte y poesía, México, FCE, 2010, p. 96).

129.

Idem, p. 304.

130.

Idem, p. 333.

131.

Idem, p. 56.

132.

Ricœur, P. «Filosofía y lenguaje», Historia y narratividad, op. cit., pp. 52-53.

133.

Idem, p. 54.

La hermenéutica textual según Ricoeur

1.

Ricœur, P., Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido, México, Siglo XXI, 2011, p. 39.

2.

«Solo tenemos que recordar algunos de estos impresionantes logros. Puede vincularse el origen del control político ejercido por un estado distante con la posibilidad de transmitir órdenes a través de largas distancias sin distorsiones serias. Esta implicación política de la escritura es solo una de sus consecuencias. Puede remitirse al origen de las relaciones de mercado y, por lo tanto, el origen de la economía a la fijación de reglas de contabilidad. La historia, a la constitución de archivos. El surgimiento de la justicia y los códigos jurídicos, etc., a la fijación de la ley como una norma de decisiones, independiente de la opinión de un juez específico. Tan inmensa serie de efectos sugiere que el discurso humano no está meramente preservado de la destrucción al quedar fijado en la escritura, sino que está profundamente afectado en su función comunicativa». Idem, p. 41.

3.

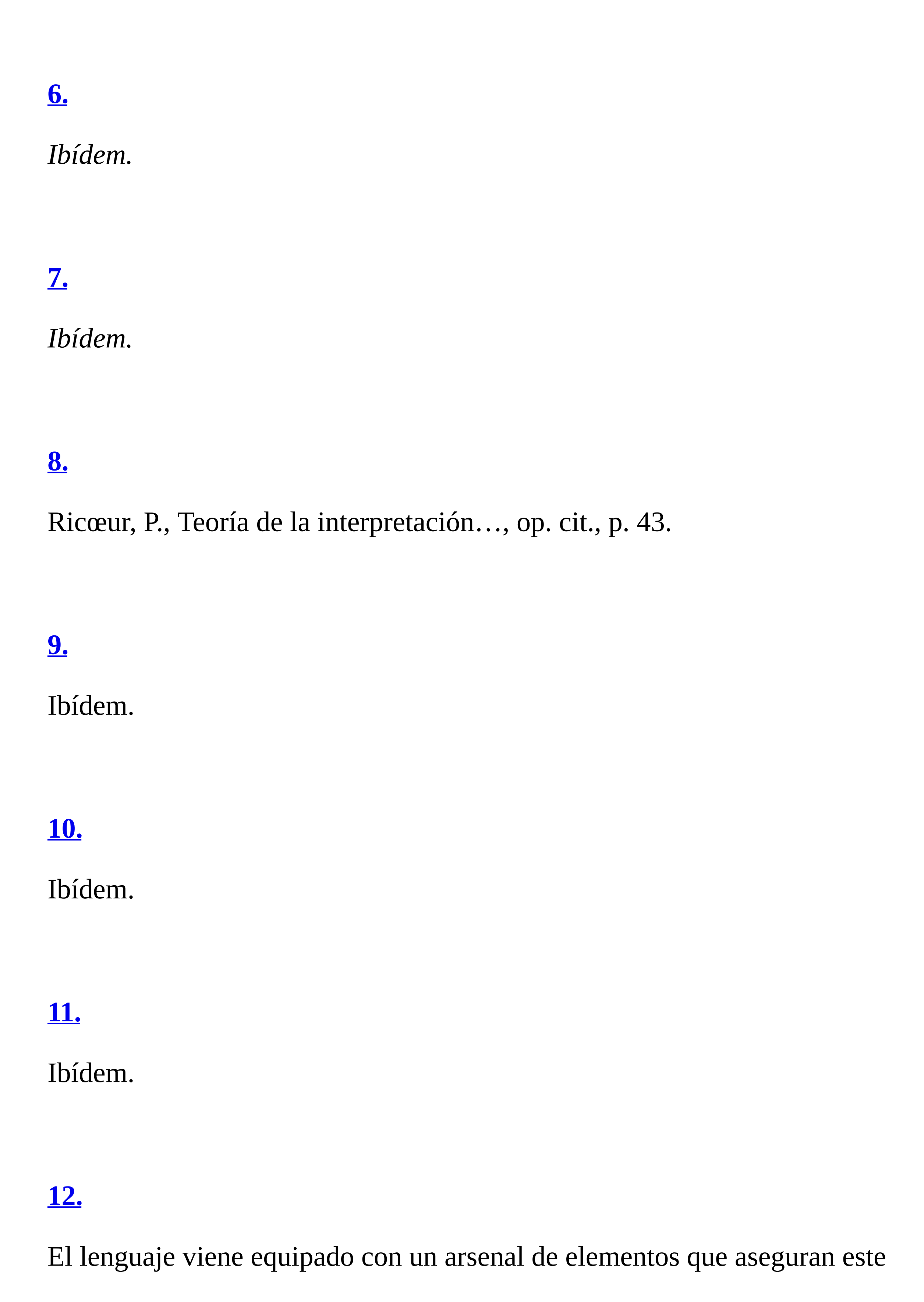
Ibídem.

4.

Ricœur, P., Teoría de la interpretación…, op. cit., p. 42.

5.

Ibídem.



6.

Ibídem.

7.

Ibídem.

8.

Ricœur, P., Teoría de la interpretación…, op. cit., p. 43.

9.

Ibídem.

10.

Ibídem.

11.

Ibídem.

12.

El lenguaje viene equipado con un arsenal de elementos que aseguran este

anclaje situacional de la instancia discursiva: «los demostrativos, los adverbios de tiempo y de lugar, los pronombres personales, los tiempos del verbo, y en general todos los indicadores deícticos u ostensivos sirven para anclar el discurso en la realidad circunstancial que rodea a la instancia de discurso. Así, en el habla viva, el sentido ideal de lo que se dice se inclina hacia la referencia real, hacia aquello sobre lo cual se habla. En el límite, esta referencia real tiende a confundirse con una designación ostensiva donde el habla se une al gesto de mostrar, de hacer ver. El sentido muere en la referencia y esta en la mostración» (Ricœur, P., «¿Qué es un texto?», Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II, Buenos Aires, FCE, 2000, p. 130).

13.

Ricœur, P., Teoría de la interpretación…, op. cit., p. 43.

14.

Ibídem.

15.

Ricœur, P. «Filosofía y lenguaje», Historia y narratividad, Barcelona, Paidós I.C.E./U.A.B, 2014, p. 49.

16.

Ricœur, P. Teoría de la interpretación…, op. cit., p. 45.

17.

Idem, p. 46.

18.

Ibídem.

19.

Ricœur, P., Teoría de la interpretación…, op. cit., p. 46.

20.

Adelantemos que sin el concepto de «referencia metafórica» dicho proceso carece de sentido, especialmente si nos movemos con la ingenua y falaz concepción de que el «delirio» se define por oposición a la «realidad». En el capítulo siguiente retomaremos este punto.

21.

Ricœur, P., «La función hermenéutica del distanciamiento», Del texto a la acción…, op. cit., p. 96.

22.

Ricœur, P., Teoría de la interpretación…, op. cit., p. 47.

23.

Idem, p. 48.

24.

Ricœur, P., «¿Qué es un texto?», Del texto a la acción…, op. cit., p. 130. Cursivas añadidas.

25.

Idem, p. 127.

26.

Idem, p. 128.

27.

Ibídem.

28.

Ricœur, P., Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico, México, Siglo XXI, 2007, p. 152.

29.

La mimesis III.

30.

Ricœur, P., Tiempo y narración I…, op. cit., p. 153.

31.

Ricœur, P. «¿Qué es un texto?», Del texto a la acción…, op. cit., p. 131.

32.

Ricœur, P. «Del existencialismo a la filosofía del lenguaje», en Ricœur, P., Fornari, A., Geltman, P. y Melano Couch, B., «Del existencialismo a la filosofía del lenguaje», Del existencialismo a la filosofía del lenguaje, Buenos Aires, Docencia, 1983, p. 14.

33.

Ibídem.

34.

Ricœur, P., «La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey», Del texto a la acción…, op.cit., p. 90.

35.

Idem, p. 91.

36.

Idem, p. 92.

37.

Ibídem.

38.

Ibídem.

39.

Ricœur, P. «La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey», Del texto a la acción…, op. cit., p. 94.

40.

Coleridge denominaba a esta actitud "willing suspensión of disbelief". En una interesante nota al pie del editor de Herméneutique et monde du texte leemos lo siguiente: «De Coleridge, Ricœur conserva el motivo de un narrador –o más generalmente de un poeta– quien espera de su lector que suspenda voluntariamente su incredulidad, o, dicho de otro modo, que juegue el juego de la obra literaria" (Ricœur, P., Escritos y conferencias 2. Hermenéutica, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, p. 35, nota 27).

41.

Ibídem.

42.

Ricœur, P. «El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto», Del texto a la acción…, op.cit., pp. 174-175.

43.

Ricœur, P., «La función hermenéutica del distanciamiento», Del texto a la acción…, op. cit., p. 96.

44.

Heidegger, M., El ser y el tiempo (1927), Buenos Aires, FCE, 2010, p. 82 y p. 103.

45.

Ricœur, P., «La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey», Del texto a la acción…, op. cit., p. 82.

46.

Ricœur, P., «Filosofía y lenguaje», Historia y narratividad, op. cit., pp. 56-57.

47.

Ricœur, P., «Acerca de la interpretación», Del texto a la acción…, op.cit., p. 21.

48.

«En La metáfora viva y en Tiempo y narración elaboré la noción de mundo del

texto, en la prolongación de una reflexión sobre la función referencial de discursos no descriptivos tales como poemas y relatos», Ricœur, P., Escritos y conferencias 2. Hermenéutica, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, p. 30.

49.

Idem, p. 32.

50.

Ricœur, P., «La función hermenéutica del distanciamiento», Del texto a la acción…, op. cit., p. 107. Dice Gadamer respecto al Lebenswelt o «mundo de la vida» de Husserl: «en los trabajos tardíos de Husserl aparece la palabra mágica Lebenswelt (mundo de la vida), uno de esos neologismos raros y sorprendentes (la palabra alemana no existía antes de Husserl) que entran en la conciencia lingüística general o hacen explícita alguna verdad ignorada u olvidada. La palabra Lebenswelt ha desvelado ciertos presupuestos que están latentes en todo conocimiento científico […]. Tanto la teoría de Husserl sobre el mundo de la vida como el concepto heideggeriano de hermenéutica de la facticidad afirman la temporalidad y finitud del ser humano frente a la tarea infinita de la comprensión y de la verdad» (Gadamer, H. G., Verdad y método II, Salamanca, Sígueme, 2012, pp. 312-313).

51.

Ricœur, P., «El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto», Del texto a la acción…, op. cit., pp. 174-175.

52.

Ricœur, P., «La función hermenéutica del distanciamiento»…, op. cit., p. 96.

53.

Ricœur, P., «La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey», Del texto a la acción…, op. cit., p. 82.

El modelo del «texto» como marco epistémico-metodológico de la interpretación freudiana de las Memorias de Schreber

1.

Cf. supra, p. 49.

2.

Para un estudio detallado sobre la analogía freudiana entre «escritura» e «inscripción psíquica» véase Derrida, J., «Freud y la escena de la escritura», La escritura y la diferencia, Barcelona, Anthropos, 1989.

3.

Ricoeur, P., Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido, México, Siglo XXI, 2011, p. 43.

4.

Idem, p. 46.

5.

Bachofen, J. J., El matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica, Madrid, Akal, 2015.

6.

Prado de Oliviera, L. Freud y Schreber. Las fuentes escritas del delirio, entre psicosis y cultura, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997, p. 47.

7.

«La hermeneia de Aristóteles, a diferencia de la técnica hermenéutica —hermeneutiké téchne— de los adivinos y de los intérpretes de oráculos, es el acto mismo del lenguaje sobre las cosas. Interpretar, para Aristóteles, no es lo que se hace en un segundo lenguaje con respecto a un primero; es lo que hace ya el primer lenguaje, al mediatizar con signos nuestra relación con las cosas» (Ricoeur, P. «¿Qué es un texto?», Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II, Buenos Aires, FCE, 2000, p. 145).

8.

Freud, S., «Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente», Obras Completas, Tomo XII, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2001, p. 52. Cursivas añadidas.

9.

Idem, pp. 52-53.

10.

Prado de Oliviera, L. Freud y Schreber…, op. cit., p. 40.

11.

Idem, p. 31.

12.

Idem, p. 66.

13.

Ibídem.

14.

Freud, S. «Puntualizaciones», op. cit., p. 42.

15.

Prado de Oliviera, L. Freud y Schreber…, op. cit., p. 162.

16.

Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., p. 40.

17.

Idem, p. 72.

18.

En su obra magistral sobre el caso Schreber el profesor Lothane había hecho referencia a la «hermenéutica textual» en el apartado Erklärende und verstehende Deutung: die hermeneutische Formel und die psychoanalytische Methode (Interpretación explicativa y comprehensiva: la fórmula hermenéutica y el método psicoanalítico), pero no en relación a Ricœur sino a Dilthey y sin desarrollos ulteriores sobre el tema (Lothane, Z., Seelenmord und psychiatrie. Zur rehabilitierung Schrebers, Gieβen, Psychozocial-Verlag, 2004, pp. 492-493.).

19.

Idem, p. 65.

20.

Ibídem.

21.

Ricoeur, P., «La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey», Del texto a la acción…, op. cit., p. 82.

22.

Ricoeur, P., Teoría de la interpretación…, op. cit., p. 86, p. 106.

23.

Gadamer, H. G., Verdad y método I, Salamanca, Sígueme, 2012, p. 477.

24.

Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., p. 72.

25.

Nos detendremos en el análisis de la noción de hecho en el capítulo siguiente.

26.

Ricoeur, P. Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico, México, Siglo XXI, 2007, p. 114.

27.

Ibidem.

28.

Ricoeur, P. Tiempo y narración I…, op. cit., p. 147.

29.

Gadamer, H. G., Verdad y método II, op. cit., pp. 64.

30.

Calvo Martínez, T.–Ávila Crespo, R. Eds. Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 370.

31.

Ricoeur, P., «Del existencialismo a la filosofía del lenguaje», en: Ricoeur, P., Fornari, A., Geltman, P. y Melano Couch, B., Del existencialismo a la filosofía del lenguaje, Buenos Aires, Docencia, 1983, p. 14.

32.

Ibídem.

33.

Ricoeur, P. Teoría de la interpretación…, op. cit., p. 86.

34.

Ricoeur, P. «¿Qué es un texto?», Del texto a la acción…, op. cit., p. 144.

35.

Ídem, p. 194.

36.

Ricoeur, P. Teoría de la interpretación…, op. cit., p. 84.

37.

Ibídem.

38.

Ricoeur, P. «¿Qué es un texto?», Del texto a la acción…, op. cit., p. 147.

Conclusiones: límites y alcances del presente estudio

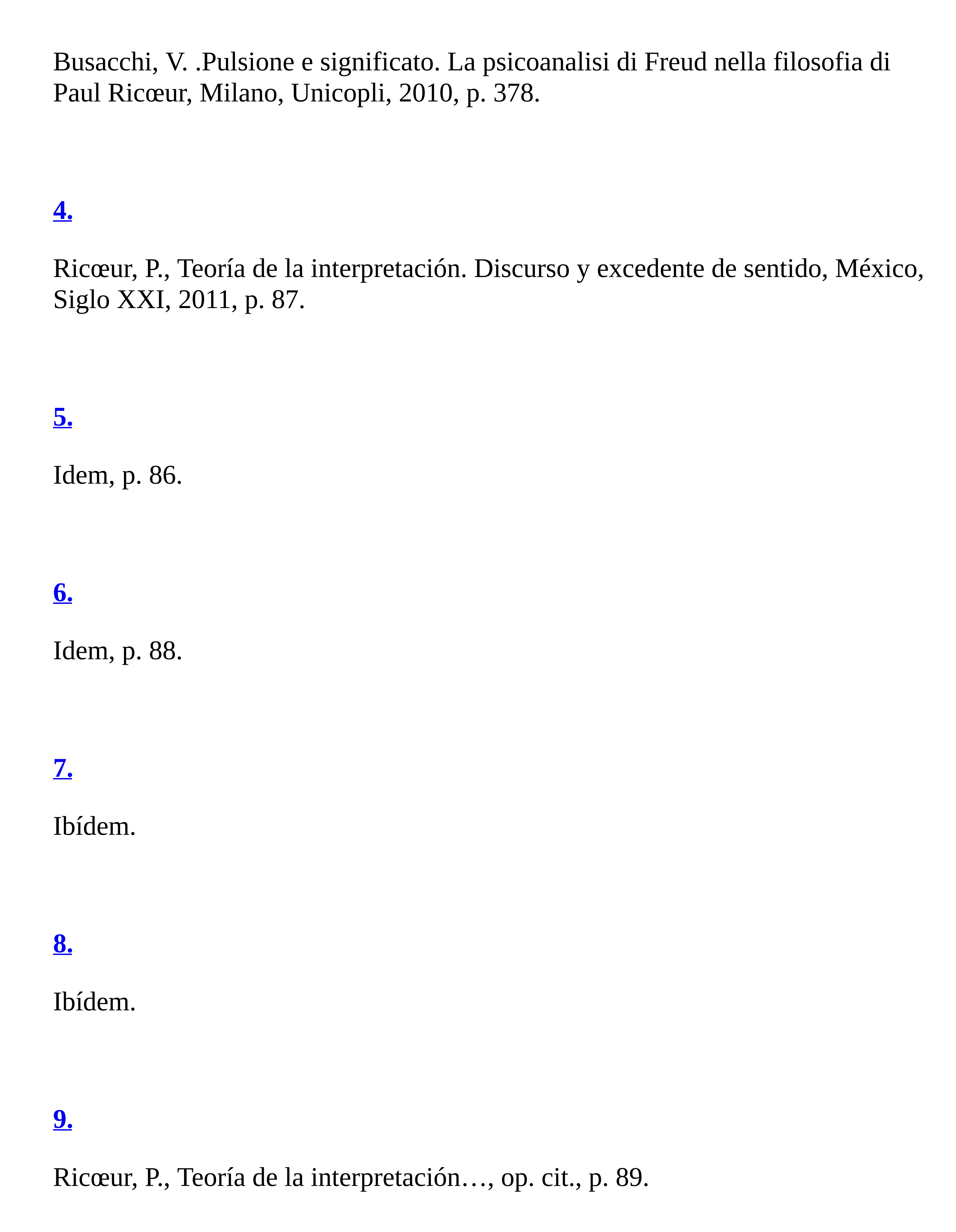
1.

Ricœur, P., «Filosofía y lenguaje», Historia y narratividad, Barcelona, Paidós, 2014, p. 48.

2.

Dosse, F., Paul Ricœur. Los sentidos de una vida (1913-2005), Buenos Aires, FCE, 2013, p. 383.

3.



Busacchi, V. .Pulsione e significato. La psicoanalisi di Freud nella filosofia di Paul Ricœur, Milano, Unicopli, 2010, p. 378.

4.

Ricœur, P., Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido, México, Siglo XXI, 2011, p. 87.

5.

Idem, p. 86.

6.

Idem, p. 88.

7.

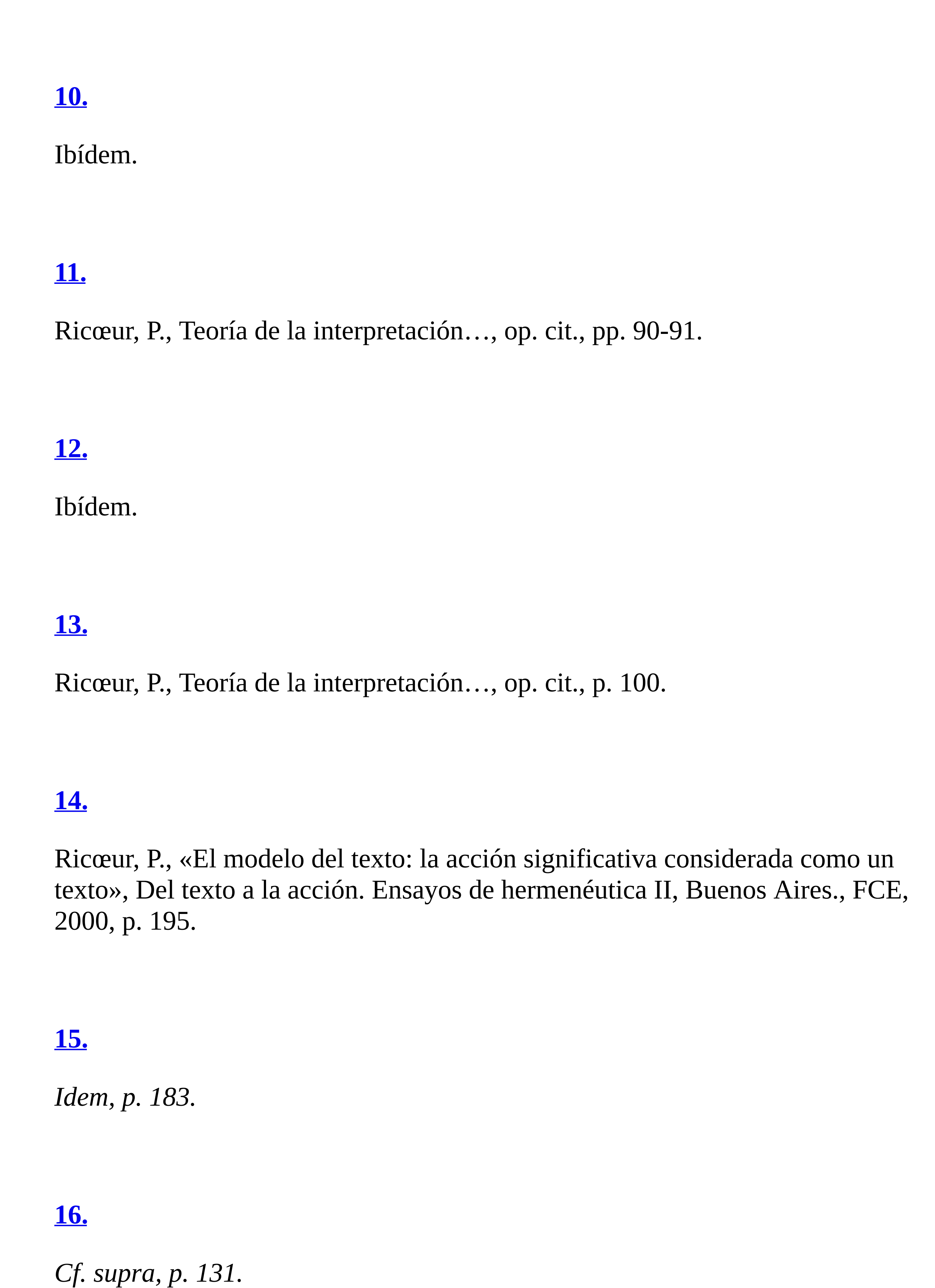
Ibídem.

8.

Ibídem.

9.

Ricœur, P., Teoría de la interpretación…, op. cit., p. 89.



10.

Ibídem.

11.

Ricœur, P., Teoría de la interpretación…, op. cit., pp. 90-91.

12.

Ibídem.

13.

Ricœur, P., Teoría de la interpretación…, op. cit., p. 100.

14.

Ricœur, P., «El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto», Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II, Buenos Aires., FCE, 2000, p. 195.

15.

Idem, p. 183.

16.

Cf. supra, p. 131.

17.

De eso mismo trata, en su totalidad, Pulsione e significato. La psicoanalisi di Freud nella filosofia di Paul Ricœur, de V. Busacchi.

18.

Al lector interesado en profundizar en los desarrollos de este texto en el contexto filosófico actualizado del pensamiento de Ricœur, recomendamos la lectura del capítulo de Busacchi «La psicoanalisi nella filosofia Ricœuriana degli anni ’70 e ’80», en Busacchi, V., Pulsione e significato. La psicoanalisi di Freud nella filosofia di Paul Ricœur, op. cit., pp. 341-403.

19.

Ricœur, P., «La cuestión de la prueba en psicoanálisis», Escritos y conferencias. Alrededor del psicoanálisis, México, Siglo XXI (Orig. 1977), 2009, p. 29.

20.

Ibídem.

21.

Busacchi, V., Habermas and Ricœur´s Depth Hermeneutics. From Psychoanalysis to a Critical Human Science, Heidelberg, Springer, 2016, p. 92. (Traducción nuestra).



22.

Ricœur, P., «La cuestión de la prueba en psicoanálisis», op. cit., p. 19.

23.

Ibídem.

24.

Ibídem, cursivas añadidas.

25.

Ricœur, P., «La cuestión de la prueba en psicoanálisis», op. cit., p. 23.

26.

Freud, S., «Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente», Obras Completas, Tomo XII, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2001, p. 18 (cursivas añadidas).

27.

Idem, p. 36 (cursivas añadidas).

28.

Idem p. 53-54.

29.

Ricœur, P., «La cuestión de la prueba en psicoanálisis», op. cit., p. 29.

30.

En este contexto Ricœur realiza una aclaración fundamental sobre el uso del término «texto» en La interpretación de los sueños: «esta noción ampliamente inclusiva de texto no abarca solamente la unidad profunda entre sueño y síntoma, sino entre esas dos formaciones tomadas en conjunto de los fenómenos tales como sueños diurnos, mitos, leyendas, proverbios, juegos de palabras, chistes y expresiones ingeniosas» (Idem, pp. 30-31). Es este estrecho parentesco entre todas las diversas formaciones de compromiso la que «nos permite hablar de la psique como de un texto por descifrar» (Idem, p. 30). Pero en Freud el lenguaje es conducido también «a la riqueza antigua de una escritura jeroglífica. Esta figurabilidad, asimilada a una aptitud de puesta en escena, es tratada por otra parte bajo el título de la regresión formal […], es decir de la regresión de los encadenamientos lógicos hacia la expresión concreta y figurada. Su parentesco con la escritura jeroglífica permite en recompensa extender a los aspectos no verbales del sueño una noción de «texto» que abarca todo el campo de lo figurable» (Ricœur, P., «Psicoanálisis y arte», Escritos y conferencias. Alrededor del psicoanálisis, op. cit., p. 176).

31.

Ricœur, P., «La cuestión de la prueba en psicoanálisis», op. cit., p. 30.

32.

Ricœur, P., «Psicoanálisis y arte», op. cit., p. 188.

33.

Según Ricœur, la estructura interna del psicoanálisis no le permite devenir nunca en «hermenéutica» en el sentido de Gadamer, de exégesis textual (Ricœur, P., «La cuestión de la prueba en psicoanálisis», op. cit., p. 38).

34.

Idem, p. 31

35.

Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., p. 11 (cursivas añadidas).

36.

Ricœur, P., «La cuestión de la prueba en psicoanálisis», op. cit., pp. 31-33.

37.

Idem.

38.

Freud, S. «Puntualizaciones», op. cit., p. 48 (cursivas añadidas).

39.

Recordemos aquí la afirmación de Freud: «la conjetura de que aun formaciones

de pensamiento tan extravagantes, tan apartadas del pensar ordinario de los hombres, se han originado en las mociones más universales y comprensibles de la vida anímica» (Freud, S., «Puntualizaciones», op. cit., p. 18).

40.

Ricœur, P., «La cuestión de la prueba en psicoanálisis», op. cit., p. 34.

41.

«Esta pareja constituye la mediación específica entre teoría y 'hechos' en psicoanálisis. Y esta mediación opera de la siguiente forma: al coordinar la interpretación y la manipulación de las resistencias, la praxis analítica hace un llamado a una teoría donde la psique es representada a la par como un texto por interpretar y como un sistema de fuerzas susceptibles de ser manipuladas» (Ricœur, P., «La cuestión de la prueba en psicoanálisis», op. cit., p. 34). Esta cita refuerza nuestra contra-crítica a Assoun y su errónea lectura de los postulados de Ricœur que comentábamos en el apartado El concepto de Repräsentanz. Por su parte, el Prof. Busacchi se ha pronunciado sobre este tema al afirmar que el «psicoanálisis debe ser considerado primero como una práctica profesional más que como una teoría, porque su naturaleza reside fundamentalmente en el trabajo clínico […]. La vida diaria y la vida interna son los objetos de interés fundamental del psicoanálisis […]. En otras palabras, la teoría es una función de la práctica» (Busacchi, V. Habermas and Ricœur´s Depth Hermeneutics. From Psychoanalysis to a Critical Human Science, op. cit., p. 40 (traducción nuestra).

42.

Ricœur, P., «La cuestión de la prueba en psicoanálisis», op. cit., p. 41.

43.

Busacchi, V. Habermas and Ricœur´s Depth Hermeneutics. From Psychoanalysis to a Critical Human Science, op. cit., p. 106.

44.

Albizu, E. «Prólogo del traductor», en Binswanger, L. Tres formas de la existencia frustrada. Exaltación, excentricidad, manierismo, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1972, p. 12.

45.

Heidegger, M., El ser y el tiempo (1927), Buenos Aires, FCE, 2010, p. 38.

46.

Idem, p. 39.

47.

«τά ̓ όντα» (los entes).

48.

Heidegger, M., El ser y el tiempo, op. cit., p. 39.

49.

Ibídem.

50.

Heidegger, M., El ser y el tiempo, op. cit., p. 40.

51.

Idem, p. 41.

52.

Heidegger, M., El ser y el tiempo, op. cit., p. 43.

53.

Para un desarrollo exhaustivo del concepto de «apófansis» y sus relaciones con la interpretación psicoanalítica, véase especialmente «La interpretación-apófansis», en Iglesias Colillas, I. ¿Qué significa analizar? Clínica y epistemología, Barcelona, Xoroi Edicions, 2019, p. 44.

54.

En «Existencia y hermenéutica», P. Ricœur señala que ya en el Organon (Tratados de lógica) de Aristóteles existe un tratado denominado Peri Hermeneias que se ocupa de la interpretación que a través del lenguaje se hace de lo pensado; lo que Aristóteles pone en juego es un problema más amplio: el vínculo entre interpretación y comprensión en el sentido amplio de la inteligencia de los signos, y esto es confirmado «por uno de los sentidos tradicionales de la palabra 'hermenéutica' […]. En efecto, es notable que en Aristóteles el término no se restringe al de alegoría, sino que atañe a todo discurso significante; más aún, el discurso significante es hermeneia, es decir,

‘interpreta’ la realidad, en la medida en que dice ‘algo de algo’; hay hermeneia porque la enunciación es una captura de lo real por medio de expresiones significantes, y no un extracto de supuestas impresiones provenientes de las cosas mismas» (Ricœur, P., «Existencia y hermenéutica», El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica, Buenos Aires, FCE, 2003, p. 10).

55.

Heidegger, M., El ser y el tiempo, op. cit., pp. 46-47.

56.

Idem, p. 48.

57.

Ibídem.

58.

Heidegger, M., El ser y el tiempo, op. cit., p. 179.

59.

Idem, p. 180.

60.

Vattimo, G., Introducción a Heidegger, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 117.

61.

Idem, p. 123.

62.

Dosse, F. Paul Ricœur. Los sentidos de una vida (1913-2005), op. cit., p. 615.

63.

Idem, p. 617.

64.

Idem, p. 750.

65.

Idem, p. 369.

66.

Hemos desarrollado el concepto de «epistemología clínica» en Iglesias Colillas, I. ¿Qué significa analizar? Clínica y epistemología, op. cit., pp. 15-20.

Anexo

La subjetividad en el texto: el estatuto ontológico de la escritura psicótica

1.

Lacan, J., El seminario, Libro 21, «Los nombres del padre o Los no incautos yerran (1973-74)», inédito (edición de Ricardo Rodríguez Ponte), 1973-1974, p. 137.

2.

Iglesias Colillas, I., «Sobre las funciones de la escritura en la estabilización de las psicosis: la función-tiempo y la función-superficie», en Memorias de las XV Jorn. Inv. Cuarto encuentro de investigadores en psicología del Mercosur, Tomo III, Buenos Aires, Facultad de Psicología, UBA, pp. 133-135, 2008; «Sobre las funciones de la escritura en la estabilización de las psicosis y su incidencia en lo corporal en el último período de la obra de Jacques Lacan (1974-1981)», en Pliegues. Clínica, psicoanálisis y actualidad. Revista de la Federación de Foros del Campo Lacaniano en España. Barcelona, pp. 107-119, 2009 y «La noción de 'texto' de Ricœur y las funciones de la escritura en las psicosis según Lacan: aproximaciones metodológicas», en Escritura e imagen, Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, Madrid, Vol. 9, pp. 293-320, 2013.

3.

Lacan, J., El seminario, Libro 20, Aún (1972-73), Buenos Aires, Paidós, 2001, p. 112.

4.

Lacan, J., El seminario, Libro 21, «Los nombres del padre…», op. cit., p. 89.

5.

Idem, p. 7.

6.

Ibídem.

7.

Hemos visto a lo largo de esta tesis que el concepto de «texto» de Ricœur presenta también características de tipo topológico, donde el autor y el lector son pensados en una suerte de banda de Moebius, donde el «adentro» y el «afuera» del texto son subvertidos, siendo el proceso de interpretación aquello que acontece en el «entre».

8.

Lacan, J., El seminario, Libro 21, «Los nombres del padre…», op. cit., p. 88.

9.

Lacan, J., El seminario, Libro 20, Aún, op. cit., pp. 112-113.

10.

Lacan, J., El seminario, Libro 21, «Los nombres del padre …», op. cit., p. 136.

11.

Idem, p. 137.

12.

Ibídem, cursivas añadidas.

13.

Cf. supra, p. 183.

14.

Lacan, J., El seminario, Libro 21, «Los nombres del padre…», op. cit., p. 141. Cursivas añadidas.

15.

Ceriotto, C., Fenomenología y psicoanálisis, Buenos Aires, Troquel, 1969, p. 154.

16.

Cf. supra, p. 229.

17.

Ricœur, P., Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido, México,

Siglo XXI, 2011, p. 44.

18.

Lacan, J., El seminario, Libro 10, La angustia (1962-1963), Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 363.

19.

Ibídem.

20.

Lacan, J., El seminario, Libro 10, La angustia (1962-1963), op. cit., p. 140.

21.

Idem, p. 139.

22.

Iglesias Colillas, I. «Sobre las funciones de la escritura en la estabilización de las psicosis: la función-tiempo y la función-superficie», op. cit., pp. 133-135, 2008.

23.

Lacan, J., El seminario, Libro 21, «Los nombres del padre…», op. cit., pp. 137-138.

24.

Iglesias Colillas, I. «Sobre las funciones de la escritura en la estabilización de las psicosis y su incidencia en lo corporal en el último período de la obra de Jacques Lacan (1974-1981)», op. cit., pp. 107-119, 2009.

25.

Iglesias Colillas, I. «Sobre las funciones de la escritura en la estabilización de las psicosis: la función-tiempo y la función-superficie», op. cit.

26.

Lacan, J., El seminario, Libro 21, «Los nombres del padre…», op. cit., pp. 172.

27.

Lacan, J., El seminario, Libro 23, El sinthome (1975-76), Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 66.

28.

Lacan, J., El seminario, Libro 24, «L´insu que sait de l´une bévue s´aile à mourre», inédito, 1977-1978, p. 50.

29.

Cf. Derrida, J., La escritura y la diferencia, Barcelona, Anthropos, 1989.

30.

Lacan, J., El seminario, Libro 23, El sinthome, op. cit., p. 142.

31.

Lacan, J., El seminario, Libro 21, «Los nombres del padre…», op. cit., p. 121.

32.

Lacan, J., El seminario, Libro 23, El sinthome, op. cit., p. 142.

33.

Lacan, J., El seminario, Libro 21, «Los nombres del padre…», op. cit., p. 122.

34.

Lacan, J., El seminario, Libro 23, El sinthome, op. cit., p. 143.

35.

Idem, p. 142.

36.

Lacan, J., «Autocomentario. Intervención en el congreso de la Grande-Motte»

(1973), en Uno por Uno. Revista Mundial de Psicoanálisis, Edición latinoamericana, Verano 96, 43, Buenos Aires, Eolia-Paidós, 1996, p. 11.

37.

Cf. Lacan, J., «Joyce el síntoma I» (1975), Uno por Uno. Revista Mundial de Psicoanálisis, Edición latinoamericana, Otoño 97, 44, Buenos Aires, Eolia-Paidós, 1997, p. 13.

38.

Lacan, J., El seminario, Libro 21, «Los nombres del padre…», op. cit., p. 36.

39.

Lacan, J., «Respuesta a estudiantes de filosofía» (1966), Otros escritos, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 227.

40.

Lacan, J., «El atolondrado, el atolondradicho o las vueltas dichas» (1972), en AA.VV. Escansión 1, 1984. Publicación Psicoanalítica. Buenos Aires, Paidós, 1984, p. 67.

41.

Lacan, J., El seminario, Libro 24, «L´insu que sait de l´une bévue s´aile à mourre», op. cit., p. 15.

42.

Idem.

43.

Como por ejemplo Lacan en Mi enseñanza y Ricœur en Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II, ente otros

44.

Aristóteles. Tratados de lógica, Barcelona, Gredos, 2007.

45.

Aristóteles. Tratados de lógica, Barcelona, Gredos, 2007; Aristóteles. Primer libro del «Órganon». Edición bilingüe. Traducción y comentario de M. García-Baró, Salamanca, Sígueme, 2012. Órganon es un nombre genérico que designa globalmente las obras de lógica de Aristóteles. Las seis obras que lo componen (Categorías, Sobre la interpretación, Analíticos primeros, Analíticos segundos, Tópicos y Sobre las refutaciones sofísticas) forman un conjunto de enunciados analíticos, «no ubicables en ninguno de los espacios epistémicos que el propio Aristóteles delimita en sus obras teoréticas, a saber: física, matemática, teología. No son, pues, objeto de conocimiento filosófico […]. La ‘lógica’ de Aristóteles es eso precisamente, logiká: es un decir, que de por sí no tiene más ‘cuerpo’ que el que le da la referencia objetiva de lo que se dice (lo cual puede, a su vez, ser cualquier cosa) […]. La ‘lógica’ aristotélica no es, pues, episteme, conocimiento; es mero órganon, instrumento del conocer […]. Lógica que Aristóteles, por cierto, nunca designó así, sino, en todo caso, con nombres más precisos, que los editores antiguos recogieron (aunque no todos figuren en el cuerpo de los textos conservados), a saber: hermenéutica, tópica, analítica. Y que la tradición agrupó (con total fidelidad, por esta vez, a la explícita terminología aristotélica) bajo el epígrafe común de dialéctica, de tan amplia resonancia en toda la historia de la filosofía, especialmente desde el siglo XIX» (Sanmartin, M.C. «Introducción»,

en Aristóteles. Tratados de lógica, op. cit., pp. 5-7). Hemos visto aparecer frecuentemente el término dialéctica en el pensamiento de Ricœur, especialmente para caracterizar el lenguaje y sus mediaciones, así como también en su concepción de los procesos de interpretación.

46.

En relación a nuestra temática de interés, véase especialmente las obras de Heidegger: Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Madrid, Trotta, 2002); Seminarios de Zollikon. Protocolos-Diálogos-Cartas (México, Jitanjáfora, 2007) y Conceptos fundamentales de la filosofía antigua (Buenos Aires, Waldhuter, 2014).

47.

Heidegger, M., Seminarios de Zollikon. Protocolos-Diálogos-Cartas, op. cit., pp. 172-175.

48.

Ricœur, P., Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles, México, Siglo XXI, 2013.

49.

Ricœur, P., La metáfora viva, Madrid, Trotta-Cristiandad, 2001.

50.

Utilizaremos los términos «primera parte» y «segunda parte» para hacer

referencia a dos momentos lógicos en la presentación y desarrollo del problema de la ousía en Platón y Aristóteles en este libro, y con el exclusivo fin de clarificar nuestra exposición, no porque esos sean los términos de los subtítulos bajo los cuales se organizan el conjunto de los temas tratados por Ricœur a lo largo del Curso.

51.

Ricœur, P., Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles, op. cit., p. 19.

52.

Ibídem.

53.

Beschaffenheit: naturaleza, índole o complexión del cuerpo.

54.

Ricœur, P., Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles, op. cit., p. 20.

55.

Idem, p. 22.

56.

Ricœur, P., Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles, op. cit., p. 20

(cursivas añadidas).

57.

«Ese proceso por el cual se llega a conocer el mundo de las Formas y su estructura, así como la relación de las Formas entre sí, es lo que Platón llama 'dialéctica'. Esta dialéctica debe distinguirse cuidadosamente de la lógica aristotélica, que es un estudio de las formas que pueden tomar las proposiciones, de las partes constitutivas de las formas proposicionales (sujeto, predicado, etc.) y de las relaciones existentes entre esas formas de las proposiciones consideradas en abstracto, sin referencia alguna al contenido de ninguna proposición en particular» (Armstrong, A. H., Introducción a la filosofía antigua, Buenos Aires, Eudeba, 2007, p. 81).

58.

Ricœur, P., Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles, op. cit., p. 21.

59.

Huby, P. M., «Sócrates y Platón», en O´Connor, D.J. (Comp.). Historia crítica de la filosofía occidental I. La filosofía en la antigüedad, Barcelona, Paidós, 1982, pp. 57-60.

60.

Ricœur, P., Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles, op. cit., pp. 22-23. Cursivas añadidas.

61.

Idem, p. 75.

62.

Se hace referencia en orden cronológico a: Parménides, Teeteto, Sofista y Político.

63.

Ricœur, P., Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles, op. cit., p. 75.

64.

Ricœur, P., Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles, op. cit., p. 145. Cursivas añadidas.

65.

Ricœur, P., Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles, op. cit., p. 145.

66.

Recordemos que se trata de una palabra derivada del participio sustantivado τό ὄν (tó on), el ser. García-Baró señala, por otro lado, que la frase λόγος τής οὐσίας (logos tes usías) —en el primer parágrafo del Órganon— significa literalmente discurso del ser. «Aristóteles toma el discurso principalmente como discurso hablado. Aquí se lee que este discurso dice el ser del objeto cuyo nombre usamos […]. Ousía es el sustantivo del verbo ser, que da en español el ser. Estoy convencido de que no hay mejor modo de traducir esta palabra que justamente así, y no como ‘esencia’, ‘entidad’, ‘sustancia’, según se hace

habitualmente» (Aristóteles, Primer libro del «Órganon». op. cit., p. 11).

67.

Ricœur, P., Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles, op. cit., p. 145.

68.

García-Baró considera mejor dejar a un lado el título tradicional de este tratado, Categorías, «dado que en él no se examina únicamente la relación categórica o predicativa, ni mucho menos […]. Kategoría es originalmente acusación en el sentido judicial o, en general, hablar contra alguien. Etimológicamente, esta palabra viene a significar, en efecto, que se lanza algo sobre alguien con máxima publicidad: katá es la preposición que quiere decir de arriba hacia abajo; el ágora es, en general y originalmente, la asamblea […]; ageírein es, en efecto, reunir […]. El latín ha traducido parte a parte el término griego kategoría: prae - dicatio, pero por el camino se ha deslavazado la resonancia primitiva de los matices de la palabra […]. Cuando alguien dice (sobre todo en voz alta, en medio de la comunidad) de alguien o algo que es de tal o cual modo, 'predica' de él o ello algo, lo acusa de algo. Todos los 'predicados' posibles son, pues, en esta acepción absolutamente general del término, 'categorías' de ese alguien o ese algo […]. La relación predicativa o categorial es entonces la que hay entre el sujeto y el predicado, en el sentido preciso de la relación lingüística que se trama entre ellos cuando se dice primero el nombre del sujeto y, a continuación, se afirma que es esto o lo otro […]. Asimismo, como la palabra que ha servido para esta manera fundamental (aunque enormemente variada) del decir algo de algo o alguien es alguna variante de ser (sobre todo, la tercera persona singular del presente de indicativo, esti, est, es), queda implicado que tanto el sujeto como el predicado son, justamente, entes, onta, entia (esta palabra es el participio de presente de 'ser' y significa, por tanto, lo que es, lo que está siendo). De este modo, todo lo que se puede decir que es de cierto sujeto (el cual, desde luego, en general es él también, porque si no fuera nada, no habría nada que decir de él) entra a enumerarse como categoría de ese sujeto. Con todo, de lo que Aristóteles trata es de poner orden en este campo anchísimo de las 'categorías', sin olvidar en absoluto que las 'tramas' lingüísticas verdaderas o falsas no están limitadas a

‘categorías’ […]. Queda, pues, dicho que el tema principal del tratado es la filosofía elemental del lenguaje [cursivas añadidas]. Sin embargo, se verá en seguida que poner orden en las ‘categorías’ exige emplear más métodos que el puro análisis de la lengua natural, como diríamos ahora. Sobre todo, es preciso continuamente mirar a las cosas mismas y a nuestro peculiar conocimiento de ellas […] según circunstancias. De aquí que, lateralmente, Aristóteles eche mano de lo que hoy llamaríamos ‘fenomenología’ —la atención directa y desprejuiciada, incluso libre de los prejuicios contenidos en la lengua natural, al conocimiento— para, construyendo mediante ella ciertas partes de la teoría general de los objetos (la ‘ontología’), lograr mejor su objetivo de clasificar y subordinar unas a otras las casi infinitas ‘categorías’ cotidianas» (García Baró, M., en Aristóteles. Primer libro del «Órganon». Edición bilingüe. Traducción y comentario de M. García-Baró, op.cit., pp. 5-7).

69.

Ricœur, P., Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles, op. cit., p. 145.

70.

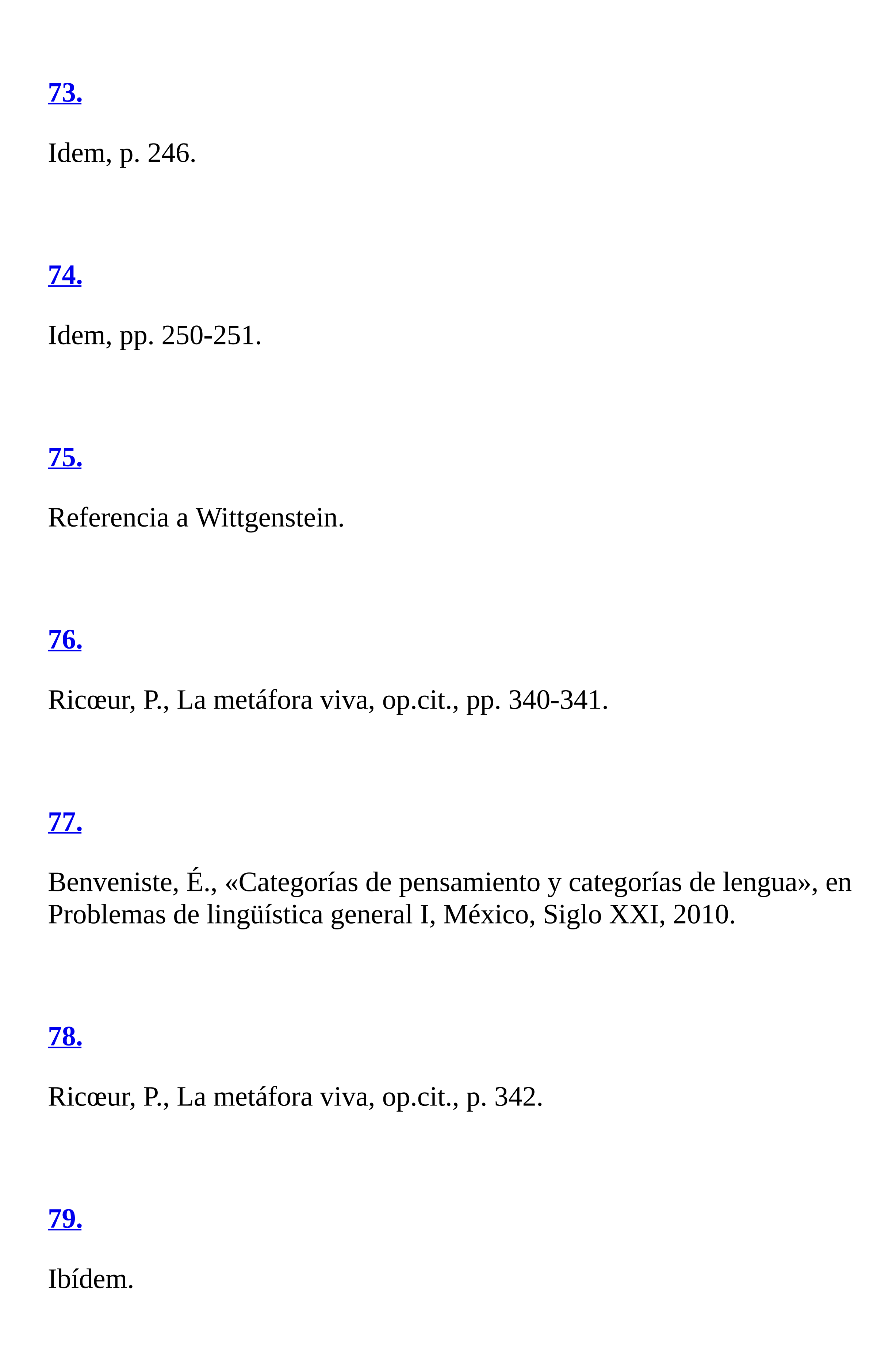
Idem, p. 187.

71.

Idem, p. 191.

72.

Idem., p. 204.



73.

Idem, p. 246.

74.

Idem, pp. 250-251.

75.

Referencia a Wittgenstein.

76.

Ricœur, P., La metáfora viva, op.cit., pp. 340-341.

77.

Benveniste, É., «Categorías de pensamiento y categorías de lengua», en Problemas de lingüística general I, México, Siglo XXI, 2010.

78.

Ricœur, P., La metáfora viva, op.cit., p. 342.

79.

Ibídem.

80.

Ricœur, P., La metáfora viva, op.cit., p. 343.

81.

Idem., p. 344.

82.

Idem, pp. 344-345.

83.

Idem., p. 352.

84.

Idem., p. 353.

85.

Lacan, J., El seminario, Libro 3, Las psicosis (1955-56), Buenos Aires, Paidós, 2002, pp. 52-53.

86.

Lacan, J., «De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis» (1957-58), Escritos 2, Buenos Aires, Siglo XXI, 1987, p. 517.

87.

Heidegger, M. El ser y el tiempo (1927), Buenos Aires, FCE, 2010.

88.

Lacan, J., «Joyce el síntoma I» (1975), Uno por Uno. Revista Mundial de Psicoanálisis, Ricœur, P., La metáfora viva, op.cit., 44; Ricœur, P., La metáfora viva, op.cit.

89.

Ricœur, P., «¿Qué es un texto?», Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II, Buenos Aires, FCE, 2000, p. 105.

90.

Para un estudio detallado sobre este concepto véase el capítulo «La escritura de la afección: sobre las modalidades de la negación entre las neurosis y las psicosis», en Iglesias Colillas, I., ¿Qué significa analizar? Clínica y epistemología, Barcelona, Xoroi Edicions, 2019.

91.

Ricœur, P., «¿Qué es un texto?», Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II, op. cit., p. 131.

92.

Idem, p. 130.

93.

Freud, S., «Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños», Obras Completas, Tomo XIV, Buenos Aires, Amorrortu editores (Orig. 1917 [1915]), 2000, pp. 227-228.

94.

Frege, G. «Sobre sentido y referencia», Estudios sobre semántica, Madrid, Hyspamérica, 1985, p. 54.

95.

Idem, p. 98.

96.

Gende, E.C. Lenguaje e interpretación en Paul Ricœur. Su teoría del texto como crítica a los reduccionismos de Umberto Eco y Jacques Derrida, Buenos Aires, Prometeo, 2005, p. 25. Cursivas añadidas.

97.

Ricœur, P., Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles, México, Siglo XXI, (Orig. 1953), 2013, pp. 22-23. Cursivas alñadidas.

98.

García Baró, M., en Aristóteles. Primer libro del «Órganon». op.cit., p. 11.

99.

Ricœur, P., Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles, op. cit., p. 191.

Epílogo

1.

Freud, S. (1910), Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia descritto autobiograficamente, O.S.F., vol. 6, Torino, Boringhieri, 1974, p. 403.

2.

Ibídem.

3.

Otra cosa es que sus habilidades narrativas y de escritura le hayan ayudado a convivir con ello. A este respecto cabe mencionar lo que Musatti recuerda en la introducción de la edición italiana de los escritos de Freud: después de la publicación su autor se benefició de una mejora, a la que lamentablemente siguió un nuevo y definitivo empeoramiento cuando su esposa enfermó repentinamente (Musatti, C., «Avvertenza editoriale», en Freud, S. (1910), Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia descritto autobiograficamente, O.S.F., vol.

6, Torino, Boringhieri, 1974, p. 336).

4.

Freud, S. (1910), Osservazioni psicoanalitiche…, op. cit. p. 339.

5.

Ogden, T. H., Reverie e interpretazione, Roma, Astrolabio, 1999, p. 20.

6.

Benjamin, J., Il riconoscimento reciproco. L'intersoggettività e il Terzo, Milano, Raffaello Cortina, 2019, p. 33.

7.

Ni siquiera pago por esta famosa metáfora, pero va aún más lejos al señalar que el psicoanalista tiene, si acaso, una ventaja sobre el arqueólogo porque este último raramente puede hacer uso de los hallazgos intactos, mientras que el primero, siempre que guíe bien su investigación, encontrará intactas, bajo el manto de la remoción, las fantasías inconscientes y la realidad psíquica que pretende sacar a la luz. Cf. Freud, S. (1937), Costruzioni nell'analisi, O.S.F., vol. 11, Torino, Boringhieri, 1979, p. 544.

8.

Cf. Steiner, G., (1992), Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione, Firenze, Sansoni. Steiner propone un «modelo de cuatro tiempos» que no está exento de sugerencias también para el trabajo del psicoanalista. La traducción,

sugiere Steiner, parte de un movimiento de confianza en la significación del texto que tenemos ante nosotros y de un impulso inicial a su profundización (primera mitad). A esto le sigue una agresión (segunda mitad): el traductor invade el texto, extrae algo de él y se apodera de él (p. 356). A partir de aquí (tercera mitad) se produce un movimiento de incorporación: la importación del texto en el campo semántico del idioma de destino, que ya existe (pp. 356 y 357). La cuarta mitad es la más importante: la reciprocidad o la restitución.

9.

Idem, p. 360.

10.

Jervolino, D., (2001), «Introduzione a Ricœur P.», La traduzione. Una sfida etica, Brescia, Morcelliana, pp. 26-27.

11.

Idem, p. 29.

12.

Busacchi, V., Martini, G., L'identità in questione. Saggio di ermeneutica e psicoanalisi, Milano, Jaca Book, 2020, cap. X.

13.

Jervolino, D., (2001), La traduzione. Una sfida etica, op. cit., p. 31.

14.

Trad.: Hay un intraducible frente a la traducción y hay un intraducible producido y revelado por la traducción. Ricœur, P. (2003), «Psychanalyse et interpretation. Un retour critique. Entretien inédit avec Paul Ricœur (a cura di G. Martini)», Esprit, 420, 92-111, 2015, p. 108.

15.

Incompletud.

16.

Ricœur, P. , La memoria, la storia, l'oblio, Milano, Raffaello Cortina, 2003.

17.

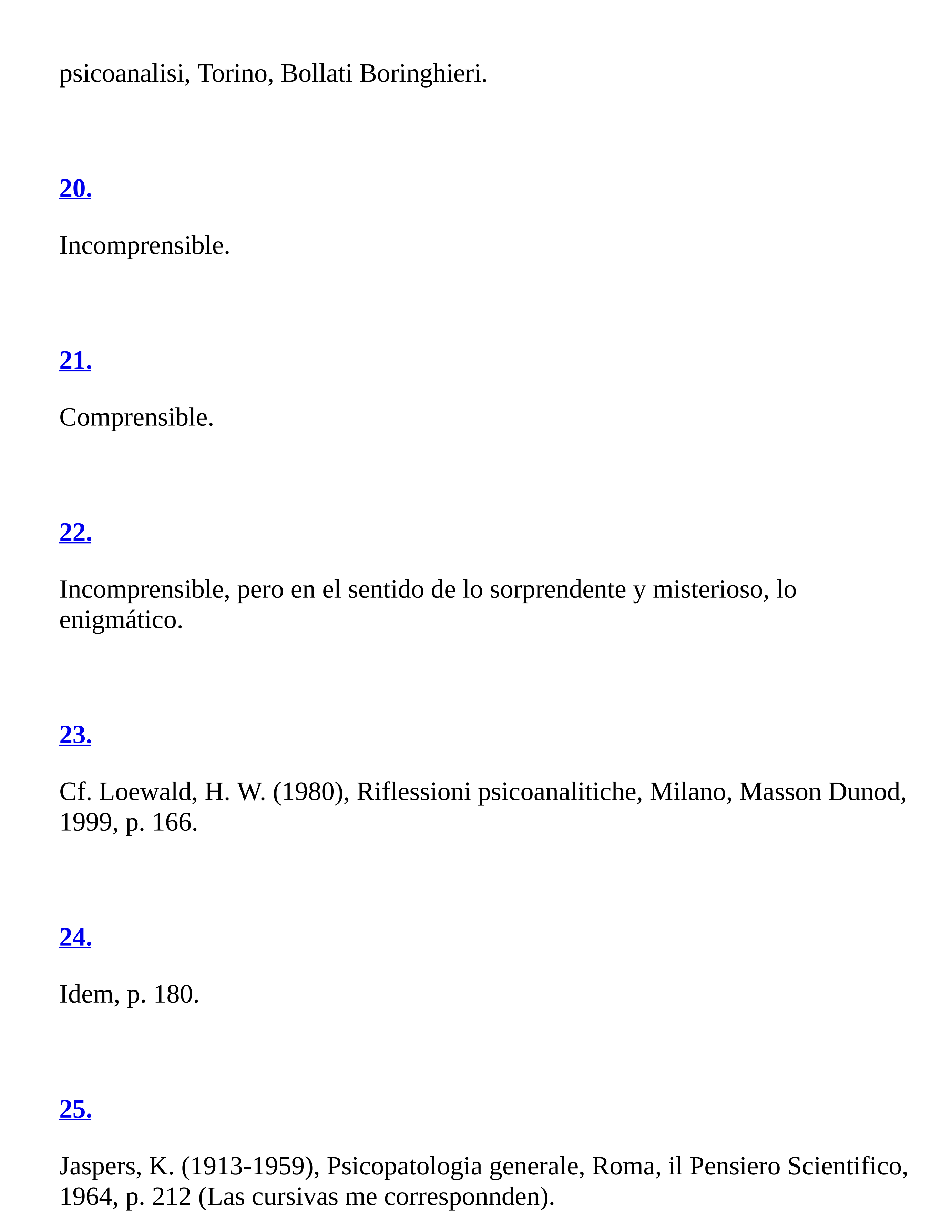
Ricœur, P., (1986), «Racconto, metafora, simbolo. Dialogo con Paul Ricœur (a cura di Luigi Aversa), in Jervolino D., Martini G. (a cura di)», Paul Ricœur e la psicoanalisi, Milano, Franco Angeli, 2007, p. 121.

18.

Ricœur, P. (2003), «Psychanalyse et interpretation. Un retour critique. Entretien inédit avec Paul Ricœur…», La memoria, la storia, l'oblio, op. cit., p. 107.

19.

Cf. Martini, G. (1998), Ermeneutica e narrazione. Un percorso tra psichiatria e



psicoanalisi, Torino, Bollati Boringhieri.

20.

Incomprensible.

21.

Comprensible.

22.

Incomprensible, pero en el sentido de lo sorprendente y misterioso, lo enigmático.

23.

Cf. Loewald, H. W. (1980), Riflessioni psicoanalitiche, Milano, Masson Dunod, 1999, p. 166.

24.

Idem, p. 180.

25.

Jaspers, K. (1913-1959), Psicopatologia generale, Roma, il Pensiero Scientifico, 1964, p. 212 (Las cursivas me corresponnden).

26.

Martini, G. (2011), La psicosi e la rappresentazione, Borla, Roma.

27.

Schreber, D. P. (1902), Memorie di un malato di nervi, Milano Adelphi, 1974, p. 328.

28.

No es menor la relevancia que Freud otorga al carácter restitutivo del delirio, como Minkowski y muchos otros psicoanalistas contemporáneos; podemos ver la atención en el delirio como una forma de volver a la existencia.

29.

Binswanger, L. (1952-1953), Il caso Suzanne Urban, Venezia, Marsilio, 1994, p. 99.